
3 1761 09704071 1

DIE VIER KANONISCHEN

EVANGELIEN

NACH IHREM

ÄLTESTEN BEKANNTEN TEXTE

ÜBERSETZUNG UND ERLÄUTERUNG

DER SYRISCHEN

IM SINAIKLOSTER GEFUNDENEN PALIMPSESTHANDSCHRIFT

VON

ADALBERT MERX

ZWEITER TEIL, ZWEITE HÄLFTE, ERLÄUTERUNG

(SCHLUSSBAND)

JOHANNES



BERLIN
VERLAG VON GEORG REIMER
1911

DAS EVANGELIUM
DES
JOHANNES
NACH
DER SYRISCHEN IM SINAIKLOSTER GEFUNDENEN PALIMPSESTHANDSCHRIFT

ERLÄUTERT
VON
ADALBERT MERX

MIT REGISTERN FÜR DAS GANZE WERK
NACH DEM TODE DES VERFASSERS HERAUSGEGEBEN
VON
JULIUS RUSKA



BERLIN
VERLAG VON GEORG REIMER
1911

Druck von Adolf Holzhausen.
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Mit diesem Bande übergebe ich den letzten Teil des Evangelienkommentars meines verewigten Schwiegervaters — die Erläuterungen zu Johannes enthaltend — der Öffentlichkeit.

Zwei Wochen nach der Feier seines siebzigsten Geburtstages, die er in wunderbarer geistiger Frische im Familienkreise wie mit Amtsgenossen und Freunden hatte begehen können, sind die zusammenfassenden Kapitel der Vorbemerkungen und damit das ganze Werk beendet worden. Das Glück und die Freude, mit diesem mühsamsten Werke seines arbeitsreichen Lebens zum Abschluß gekommen zu sein, hat er mit innigem Danke empfunden; doch in die Hoffnung, sich nun der Vollendung anderer, immer wieder zurückgestellter Arbeiten widmen zu können, mischten sich schon damals die leisen Klänge der Resignation, die bangen Ahnungen eines plötzlichen Endes. Schneller, als die Nächststehenden befürchten konnten, haben sie sich erfüllt; am 4. August 1909, an der Bahre Adolf Hausraths, dem er eben noch die Gedächtnisrede gehalten, ist auch Adalbert Merx dahingesunken.

Satz und Druck des „Johannes“ waren beim Tode des Verfassers bis Bogen 13 fortgeschritten. Mitte Oktober konnte die Arbeit wieder aufgenommen werden, nachdem mir hiezu vom Großh. Ministerium in dankenswertem Entgegenkommen ein einjähriger Urlaub bewilligt worden war. Die Kenntnis der semitischen Sprachen war zunächst alles, was ich an Ausrüstung für die Arbeit mitbringen konnte; mit dem Studium des Werkes selbst, dessen Fragen mir durch manches Gespräch bekannt waren, erschloß sich die Literatur. Zahlreiche im Manuskript nur angedeutete Verweisungen mußten aufgesucht, Zitate ergänzt und kontrolliert werden: Dinge, die den Schüler länger aufhalten mußten, als sie den Meister aufgehalten hätten. Mit aufrichtigem Danke gedenke ich hier der Hilfe, die mir besonders von drei Seiten geworden ist: Frau Agnes Smith-Lewis, die Entdeckerin und Herausgeberin des syrischen Palimpsestes, unterwarf die Bogen einer Durchsicht und teilte eine große Anzahl von Verbesserungen mit, die ihren Orts angeführt sind; Herr Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Johannes Weiß unterzog sich der Mühe, eine Revision der Bogen zu lesen und war mir in allen Zweifeln und Ver-

legenheiten ein stets hilfsbereiter Ratgeber; Herrn Prof. Dr. Erwin Preuschen bin ich sowohl für die Durchsicht der armenischen und koptischen Zitate wie insbesondere für die Herstellung des armenischen Registers verpflichtet. Wenn gleichwohl noch Versehen unterlaufen oder Druckfehler stehen geblieben sind, so mag die Schwierigkeit der Aufgabe den Herausgeber entschuldigen.

In der Vorbemerkung zum zweiten Bande der Erläuterungen war ein Nachwort zu dem ganzen Werke verheißen, das sich mit den von Frau Lewis gebotenen neuen Lesungen, den strittigen Lesarten und dem Grammatischen in Syrsin beschäftigen sollte. Auch ein Index sollte dem dritten Bande beigefügt werden, „welcher es ermöglicht, die bei der Notenform des Werkes zerstreuten Beobachtungen über denselben Gegenstand rasch und einheitlich zu übersehen“. Für das Nachwort haben sich keine Vorarbeiten vorgefunden; ich habe mich damit begnügen müssen, die vom Verfasser in das Handexemplar eingetragenen Verbesserungen und Zusätze am Schlusse des dritten Bandes anzufügen und die Verbesserungen der Übersetzung zusammenzustellen, die sich nachträglich auf Grund des Kommentars ergaben. An die Stelle des Index ist eine ganze Reihe von Registern getreten; ich glaubte mich der Mühe der Ausarbeitung nicht entziehen zu dürfen und hege die Hoffnung, daß sie das Studium und die Benützung des Werkes fördern helfen.[1]

Eine erste Abteilung enthält die sprachlichen Register. Da es sich in den meisten Fällen nicht nur um die Wortbedeutungen, sondern um Wortformen und Varianten verschiedenster Art handelt, sind diese nach Möglichkeit wiedergegeben oder durch Zusätze voneinander geschieden. Dies gilt vor allem für das syrische und griechische Register. Das Auffinden längerer Zitate soll durch Anführung mehrerer charakteristischer Worte daraus erleichtert werden; ausgeschlossen blieben nur im syrischen Register die zusammenhängenden Zitate II 433, 434 = Luk. 22, 15—21 und III 370, 371 = Joh. 14, 8—15. Die Zitate aus Hrs, die vom Verfasser stets in hebräischer Schrift wiedergegeben werden, sind wie die gelegentlich hebräisch geschriebenen syrischen Worte auch im syrischen Register berücksichtigt oder angeführt; sonst enthält das hebräisch-aramäische Register hauptsächlich Hinweise auf Talmudzitate. Das arabische Register konnte wie das armenische kurz gefaßt werden; von einem äthiopischen, koptischen usw. glaubte ich absehen zu können. Auch das lateinische Register enthält nur die Worte, an die sich kritische Erörterungen knüpfen oder die sachliches Interesse haben.

[1] Der Textband schließt mit einem halben Bogen S. 488 ab; die Register können also leicht abgetrennt und separat gebunden werden.

In einer zweiten Abteilung sind „Register zur Textgeschichte und Textkritik“ vereinigt. Sie war umfangreich geplant und für Matthaeus zu einem großen Teile durchgeführt. Es stellte sich aber die Unmöglichkeit heraus, alle Varianten und Kombinationen auch nur der syrischen Texte, geschweige der wichtigeren Altlateiner und Griechen in Tabellenform zu bringen. Für Syrsin, Syrcrt und Pesch findet man die Varianten mit zahlreichen Verweisen auf Griechen und Lateiner sowie Tatian in der von Frau Agnes Smith-Lewis veröffentlichten neuen Ausgabe des Palimpsesttextes.[1] Ebensowenig konnten alle Nachweise der durchgängigen Überarbeitung von Pesch, Philox, Hrs nach den griechischen Texten oder der Übereinstimmung der Altsyrer mit den Altlateinern gebucht werden. Dagegen ist versucht worden, möglichst alle Urteile über die Originalität, beziehungsweise Überarbeitung des Syrsin zu sammeln und die Ausführungen des Verfassers über die Motive der Textänderungen bei den Griechen zusammenzustellen, wobei freilich die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen nicht immer streng eingehalten werden konnten. Eine Zusammenstellung der behandelten Tatianstellen sowie der als Textzeugen zitierten Kirchenväter schließt diesen Teil der Register.

Den dritten Teil bildet ein Sach- und Namenregister, das in Verbindung mit dem griechischen und syrischen Wortregister ausreichen dürfte, um über jede in den drei Bänden auftauchende Frage Aufschluß zu geben. Ihm sind noch in einem letzten Register die im Kommentar enthaltenen Zitate aus der talmudischen und späteren jüdischen Literatur angeschlossen.

Möchten sich nun die Hoffnungen erfüllen, die der uns zu früh entrissene Forscher für die künftige textkritische Bearbeitung der Evangelien und die Erkenntnis der Persönlichkeit Jesu an seine Untersuchungen knüpfte, Hoffnungen, die ihm selbst den Mut und die Kraft gegeben haben, die Mühen dieser „waldräutenden“ Arbeit auf sich zu nehmen.

---

[1] The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê; being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, including the latest additions and emendations, with the variants of the Curetonian text, corroborations from many other mss., and a list of quotations from ancient authors. Edited by Agnes Smith-Lewis. London MCMX, Williams & Norgate.

Heidelberg, im Dezember 1910.

Julius Ruska.

JOHANNES

Vorbemerkungen.

I. Die Mystik.

Meine Bearbeitung des Johannesevangeliums hat sich länger hingezogen, als mir selbst lieb ist. Aber die Schwierigkeiten sind mir unter der Hand bei näherer und immer genauer werdender Betrachtung gewachsen, und daneben erlaubte die Natur des Textes nicht, ununterbrochen fortzuarbeiten. Ich mußte lange Pausen einschieben, denn ein durch und durch mystisches Werk ist zusammenhängend unlesbar, Mystik muß in kleinen Gaben genossen werden. Sie ist wie Veilchen, die ein Zimmer durchduften, wie Vanille, die eine Speise durchdringt. In kleinem Maße neben der gesunden Luft oder Speise wirkt sie entzückend, erhebend und befreiend, in großen Mengen und konzentriert wird sie ungenießbar, abstoßend, endlich abstumpfend, verödend.

Es ist eine Eigentümlichkeit mystischer Schriften, bei der Beschreibung tief innerlich empfundener Sensationen, die sich in Wahrheit nur erfahren, aber nicht beschreiben lassen, überschwänglich zu werden, danach zu streben, sich immer wieder zu überbieten und über das Verständnis der Leser oder Hörer, das an die Logik gebunden ist, hinweg zu reden, um sich selbst genug zu tun, während man sich doch nie genügt und in unaussprechlichen Seufzern verendet, denn das Letzte läßt sich verlangen aber nicht sagen.

Das Grundwesen der Mystik ist das Bewußtsein von der Göttlichkeit des eigenen Geistes: Aus Gott, zu Gott. Das irdische Leben ist ein Durchgang oder ein Schein, das wahre Leben ist das Leben mit Gott im Innern des Geistes, das durch den leiblichen Tod nicht beendet, sondern nur von Schranken befreit wird. Dabei bleibt dann unsicher, ob der individuelle Geist bei Gott als Person weiter lebt oder mit Gott ganz eins wird, d. h. sich in Gott auflöst, von dem

er ausgegangen ist. Damit wird sein Individualsein ein Universalsein, er wird vergottet. Das ist das Höchste. Das Erhalten des Ich ist eine noch untergeordnete Stufe, das letzte Ziel ist das „Entwerden“, das Freiwerden vom eigenen Ich. Das wird in der Vorstellung für den unvollziehbar, der das Ziel erreicht, ein Nicht-ich kann keine Vorstellungen haben — es folgt das unaussprechliche Seufzen, mit dem der Geist den Menschen vertritt, da er nicht weiß, was er beten soll, wie es sich gebührt (Rom 8, 26). Das ist der Zustand, den der morgenländische Mystiker ḥairet, d. h. geistige Benommenheit, nennt, der Zustand, in dem er nicht weiß, ob er ist oder nicht ist, wo ihn immer das Seufzen und Jammern packt, wo jeder Atemzug wie ein Dolchstich ist, wo er, vom tauḥîd gezeichnet, alles, ja sein eigenes Selbst verliert und nicht weiß, ob er in oder außerhalb ist (vgl. 2 Cor 12, 2), und nichts weiß, als daß er liebt und doch seine eigene Liebe nicht weiß.[1]

Außerhalb des Christentums vollzieht sich der mystische Prozeß des Geistes direkt. Ich habe dabei die Mystik des Islam im Auge. Der einzelne Mensch tritt sofort mit Allah in Verbindung, ohne Vermittlung. Aber freilich kommt es auch hier dazu, daß Moḥammad als Vermittler dient, doch anders als im Christentum, und dann im Streben, das Christentum nachzuahmen. In dieser Hinsicht versteigt sich der mystische persische Poet Ferîd eddin Aṭṭâr (519 bis 627 Heg = 1119—1229 Christ.) bis zu dem Satze: „Er hat ein Leben für sein Volk hingegeben“. Ja er lehrt die Präexistenz Moḥammads: „Du bist so nach wie vor der Welt, zusammen bist du der erste und der letzte“ — und macht ihn zum Fürbitter am Ende der Welt: „Bis zum letzten Atemzuge, wo der Zustand (der Dinge) sich umkehrt, erbittet er Liebe von der göttlichen Majestät.“[2] Von derartigen Vermittlungsideen hielt sich aber die rein arabische Mystik fern, ihr wird das Einswerden mit Gott — das tauḥîd — das auch gefaßt wird als eine ganz abstrakte Betrachtung der göttlichen Wesenheit, welche freibleibt von jeder verstandesmäßigen Vorstellung und jeder Phantasienachbildung, von dem mystischen Meister G'onaid

[1] Mantic uttair ou le langage des oiseaux, poême de philosophie religieuse . . . de Ferid eddin Attar par M. Garcin de Tassy Paris 1683, Vs. 3779 und Vs. 3920: Nach dem sechsten Tale der mystischen Wanderung, dem des ḥairet, folgt das (letzte) Tal des Entwerdens und Hinschwindens. Wie könnte man dabei reden? Die Substanz dieses Tales ist Schweigen, Schlafen, Benommenheit und Bewußtlosigkeit.

[2] Mantic uttair Vs. 301 zindegi dâde zebehri ʾummetesch. — Vs. 363 hem pes uhem pîš ez ʾâlemi tu-î, sâbiqi w âḫir beyekg'âi tu-î — 321 tâ demi ʾâḫar ki ber mi geschti ḥâl schôqi kerd ez ḥezret ʿizzeti suʾâl.

† 297 Heg = 910 Christ. so bestimmt, „daß der Mensch ein Gebilde in der Hand Gottes wird, auf das die Anordnungen seiner Leitung im Laufe der Bestimmungen seiner Allgewalt im Wogenschwalle der Meere seiner als abstrakt angeschauten Einheit so einwirken, daß er sich selbst entschwindet und aufhört, den kreatürlichen Anforderungen verfallen zu sein oder ihnen zu entsprechen, vermöge der ihm über Gottes Dasein und Einzigkeit aufgegangenen Wahrheiten, welche er bei der wahrhaftigen Nähe desselben durch das Schwinden seiner Empfindung und Bewegung bekommen hat, was dazu führt, daß Gott ihm das gewährt, was er von ihm will, nämlich, daß sein Ende zu seinem Anfange zurückkehrt und er wieder wird, wie er war, bevor er war.“ [1]

Man sieht in dieser schwülstigen Bestimmung deutlich, daß der Prozeß der Einswerdung mit Gott ein direkter ist, und daß sein Ziel das Wiederwerden des Menschen ist, wie er vor dem Werden war, d. h. also der Eingang zu Gott, von dem er ausgegangen ist. Dabei wird die Erhaltung des Ich, der Persönlichkeit, gar nicht weiter berücksichtigt, schwindet sie doch sogar in geringeren Graden der Verzückung. Das Vorbild für dies Auflösen liefert schon die Stoa: „Du wirst hineinverschwinden in den Erzeugenden, oder vielmehr, du wirst angenommen in seinen λόγος σπερματικὸς in Weise einer Verwandlung.“ Marc. Antonius Εἰς ἑαυτὸν 4, 14 vgl. 21. Wie direkt das Verhältnis von Gott und Mensch gedacht wird, zeigt ein anderer Satz G'onaids: Die lautere Gottesfurcht — das iḫlâs — ist ein Geheimnis zwischen dem Menschen und Gott, kein Engel weiß es, so daß er es aufschreiben könnte, kein Satan, daß er es vernichten, keine Begierde, daß sie es schwinden machen könnte.[2]

Auf christlichem Boden wird diese volle Hingabe an Gott durch Ješu' vermittelt. Durch Einswerden mit Ješu' wird die Seele eins mit seinem Vater, denn er und der Vater sind eins Joh 10, 30 und ebenso in der zweiten Bearbeitung des Themas 17, 11, 21—23, wo der Ausblick in die Zukunft genommen ist, und die Sendboten eins mit Ješu' und dem Vater werden sollen. Man kann vermuten, daß diese höchste Spitze der Mystik, welche nur in Kap. 17 erscheint, das sich als eine Parallelbearbeitung der ersten Rede zu erkennen gibt (vgl. den Kommentar), den Anfängern noch gar nicht gezeigt wurde, und daß eben darum die Lehre, welche Kap. 17 bietet, als

[1] So nach der Qošairiye P. 177 des Druckes von Kairo A Heg 1304 = 1887 Christi.

[2] Natâ'ig el 'afkâr, d. i. Musṭafa Moḥammed el 'arusi's Superkommentar zu Zekarya el Anṣâri's Kommentare zur Qošairiye I P. 140 Kairo 1290 Heg = 1873 Christi.

höhere, später zu lesende Parallele zu Kap. 13—14 anzusehen ist, welche den Anfängern mitgeteilt wurden. Die Doppelung würde dann auf die verschiedenen Stufen der Leser berechnet sein.

Diese Mystik ist das Zentrum der johanneischen Gedankenwelt, wer sie versteht, der hat den Schlüssel des Verständnisses auch für das Evangelium. Die Mystik aber ist Sache der Gemütsanlage, der Begabung, der Stimmung, letzteres, sofern sie oft eine Ermüdungserscheinung ist. Matt vom Suchen und Forschen in der Welt der Erfahrung und Erscheinung, in der jeder neue Fund und jede neue Erkenntnis das letzte Ziel der Forschung weiter in die Ferne rückt, statt es näher zu bringen, erfaßt eine Verzweiflung das Gemüt. Wozu? Ich bleibe stets unendlich fern! Was soll all die Lust, der Schmerz? Süßer Friede . . . Hingehen in das Unendliche, Aufhören, Ruhen, auf Wissen und Tun verzichten, im Ewigen verschwinden!

Doch solch Sehnen bleibt ebenso ungestillt, wie das Streben des forschenden Geistes unbefriedigt bleibt, und beide bilden sich ihre Weltanschauung aus, nach der sie die Dinge betrachten und empfinden. Sieht dieses die Dinge in der Entwicklung, so sieht sie jenes als seiend, als in Gott ruhend an, sub specie aeternitatis. Wie der mystische Gedanke selbst einer Entwicklung unfähig ist und keine Geschichte erfüllen kann, vielmehr nur durch das Milieu, in dem er durchscheint, oder durch die Harmonien und Melodien, welche ihn als durchhaltenden Orgelpunkt umspielen, verändert erscheint, aber in Wahrheit nicht ist, so ist auch für den wahren Mystiker die Geschichte ein Nichts, eine Sammlung gleichgültiger Ereignisse, in denen er keine Entwicklung sieht, denn er kennt nur ein Sein, aber kein Werden.

Auch Johannes sieht die Dinge und darunter das höchste von Allem, sein Christentum, nicht als ein Entwicklungsprodukt an, sondern als ein ewig Seiendes, als die im All waltende absolute Vernunft, die ewig war, ist und sein wird, die aber der Welt unfaßbar war und auch jetzt nur von wenigen aufgenommen wird. So stellt er sein Christentum ein als ein Element in dem göttlichen Sein der Welt, das allen prinzipiell zugänglich, nur einer bestimmten Menschengruppe, den Gotteskindern, die nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren sind, wirklich zuteil geworden ist. 1, 11. Auf einem ganz anderen christlichen Boden, dem der Clementinen, herrscht dieselbe Idee in anderer Form, denn auch dort beginnt die wahre Religion mit Adam und geht durch die sieben Säulen auf den „wahren Propheten“ Christus über, und innerhalb der Kirche wird dann vom heiligen Geiste gelehrt, daß er durch die Propheten redete. Nach

Johannes aber wurde nicht den Propheten, nicht den Söhnen Abrahams, sondern den Söhnen des Geistes das Christentum zuteil, 8, 33—58, es ist der Welt bestimmt von Haus aus, nicht vornehmlich den Juden und der Welt erst, nachdem es diese verworfen haben. Die Völkerwelt ist nicht als ein Wildling in den Edelfeigenbaum Judäas eingepfropft, sondern selbst gleich edel. Den Weg hat schon Paulus Rom 9, 7 gebahnt: Nicht alle aus Israel sind Israel, und nicht alle, weil ein Samen Abrahams, sind auch Kinder, aber Paulus bleibt in seinem Gedankengange jüdisch. Denn erlöst wird ihm Israel, und nur, wer bloß Scheinisrael — Abrahams Same, aber nicht sein Kind — ist, der wird ausgeschlossen. Bei Johannes aber sind „die Juden“ eo ipso ausgeschlossen, ihr Vater ist nicht Abraham, sondern der Teufel. Johannes' Buch ist das judenfeindlichste Buch der Welt. Darum mag der Satz: Er kam in sein Eigentum — das Fleisch gewordene Wort wohnte unter uns, wir sahen seine Herrlichkeit, bedeuten, was er wolle; eines bedeutet er nicht, nämlich: Es kam zu den Juden,[1] — und die Wir, unter denen es wohnte, und die seine Herrlichkeit schauten, sind sicher andere als die Juden, welche von seiner Herrlichkeit nichts gemerkt haben. Es sind die Mystiker, welche dieselben bleiben von Urzeit her, die Ješu' auch jetzt aufnehmen und sein Evangelium ausbreiten. Die „Wir“ hier sind dieselben wie 21, 24, die welche 20, 31 das Evangelium anbefehlen. Damit schließt sich der Schriftsteller, da er zu den „Wir“ gehört, die des Jüngers Werk verbreiten, selbst von den Juden aus. Das Ganze geht vielmehr gar nicht auf die leibliche Erscheinung Ješu' und das Sehen mit irdischen Augen, es geht auf die in dem Mystiker und seinem Kreise vollzogene mystische Menschwerdung. Es ist nichts mit dem unter seinem Volke nach Analogie der Schechina wohnenden Fleisch gewordenen Logos, nichts mit dem Wohnen unter den Juden als seinem Eigentume, sein Eigentum ist die Welt und die Seele der Glaubenden.

Das steht aber alles auf einem völlig anderen Boden als die Geburtsgeschichte der Synoptiker, wir sind in einer neuen Welt. Lukas, der aus seiner alten Quelle die primitive Darstellung gerettet hat, läßt Ješu' unter besonderem Schutze Gottes — wie den Propheten Jeremia — schon vor der Geburt stehen und den Geist bei der Taufe auf ihn herabsteigen. Matthäus in der noch nicht durch

---

[1] Diese Erkenntnis bricht sich Bahn. Heitmüller sagt: Das Licht gehört der Welt, nicht den Juden, während Meyer-Weiss für die entgegengesetzte Auffassung noch viele Autoritäten nennt. Bei Holtzmann-Bauer ist diese Deutung aufgegeben.

die Interpolation von 1, 18—2, 23 verunstalteten Urform bewegt sich ganz in jüdischer Sphäre, der Geist kommt bei der Taufe in den legitimen Sohn Josephs und der Maria und steigt von ihm beim Tode wieder auf. Marcus, der von Ješu' Abstammung nichts sagt, aber 6, 3 seine Brüder nennt, läßt gleichfalls den Geist auf ihn kommen, aber dies nur von Ješu' selbst wahrnehmen, wodurch dann der Zweck der Erzählung vereitelt wird.[1] Johannes aber will von der ganzen Abstammung nichts sagen, die ist für ihn nicht einmal in der Form göttlicher Erzeugung brauchbar, welche Matth 1, 18 f. bietet, für die Fleischwerdung des Logos ist jede Abstammung gleich gut, nur gerade die von Matth 1, 18 die unbrauchbarste, der Logos kann nicht vom Heiligen Geiste gezeugt werden. Die ganze Lage ist vortrefflich durch den Vers des Šamsi Täbriz charakterisiert:

منم عیسی خوش خنده   که عالم شد بمن زنده
ولی نسبت زحق دارم   من از مریم نمی دانم

Ich bin Ješu', der schön lächelnde.
Ich, durch den die Welt lebendig ward,
Aber die Abkunft habe ich von Gott,
Ich weiß nichts von Maria.[2]

Johannes kannte alle Synoptiker, das ist zu Kap. 6, 1 gezeigt, aber ihre Erzählung bindet ihn nicht, er schaltet damit ganz frei. Besondere Quellen für ihn zu suchen, ist durch nichts geboten, eine Bereicherung des Biographischen über Ješu' liegt gar nicht in seiner Absicht. Es verhält sich mit seiner Behandlung des Biographischen wie mit den Ergänzungen und Fortsetzungen alttestamentlicher Geschichten in der jüdischen Haggada, so urteilt Holtzmann-Bauer, man kann auch die freie Behandlung der Biographie Moḥammads bei den moslimischen Mystikern zum Vergleiche herbeiziehen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß Johannes alles den übrigen Fremde erdichtet habe, vielmehr liegt bei der Lazarusgeschichte ein an Lukas anschließender Stoff vor. Während Lukas 2, 52 eine Entwicklung kennt, wo der Knabe zunahm an σοφία und χάρις, sahen ihn die „Wir“ bei Johannes überhaupt nur als πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, das menschliche Werden interessiert Johannes nicht, und das Wort σοφία kommt überhaupt nicht bei ihm vor. Aber den synoptischen Typus der Darstellung kann er nicht mehr aufgeben. Den Anfang

---

[1] Vgl. Mrc P. 14, Matth 48.

[2] Vgl. Nicholson, Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz, Cambridge 1898, P. 232. Der Dichter war Schüler des G'elâl eddin Rumi und blühte um 624 Heg = 1244 Chr.

mit Johannes dem Täufer, die Wanderung zum Leiden in Jerusalem und dazwischen das Lehren als Mittelstück, das behält er bei, um in diesem Rahmen einen ganz neuen Inhalt zu setzen. Die Geschichte ist ihm nur um der Lehre willen wichtig. Die Beschränkung der Synoptiker auf ein Jahr der Lehrtätigkeit, die durch die Gefangennehmung des Täufers und den Tod unter Pilatus bedingt ist, existiert für Johannes nicht. In den drei Jahren kann man aber auch keine besondere Absicht entdecken, und daß der synoptische Ješu' sich nach Jerusalem besonders gesehnt hätte vom Gestade seines Sees, das scheint nicht so leicht annehmbar. Hier ist ein Problem.

Da bei dem Christen die Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott durch Ješu' vermittelt werden soll, so stellt Johannes in Ješu' selbst diese Verbindung von Gott und Mensch her, sie bildet den Typus, nach welchem der Mensch zunächst mit Ješu', der auch Mensch ist, und dadurch mit Gott verbunden wird. Ješu' aus Gott 17, 8 tritt in ein Verhältnis zu seinen Jüngern und diese zu ihren gläubigen Anhängern 17, 9, 18, 20. Damit wird auch das menschliche Leben Ješu' ein Gegenstand nicht biographischer Darstellung, sondern religiöser Erkenntnis und Predigt, „der unter Menschen wandelnde Menschensohn trägt die Züge der Gottheit“ Holtzmann-Bauer P. 57.

II. Die philosophische Grundlage.

Bei der metaphysischen Begründung dieses Verhältnisses erweist sich der Verfasser in die Philosophie seiner Zeit tief eingeweiht. Die Aufnahme der Erscheinung des Christentums in die gesamte Weltwirkung Gottes hat die Fesseln des jüdischen Messianismus gesprengt, in welchen die Synoptiker Ješu' sehr gegen seinen wirklichen historisch realen Willen eingespannt haben, da sie keine andere Kategorie als die der Messianität besassen. Diese Kategorie bleibt für Johannes, der sie aus dem Typus der seiner Arbeit vorausgehenden synoptischen Darstellung praktisch 20, 31 nicht ausschalten konnte, zwar bestehen, aber ohne Bedeutung. Genau so ist es im Hebräerbrief, sie ist in beiden Schriften ein Atavismus. Der Philosophie entlehnt Johannes den Gedanken, daß das Weltleben in einer Aktion der universalen Gottesvernunft besteht, und das liegt auf einer anderen, völlig unhebräischen Grundlage. Der Gedanke einer einheitlichen religiösen Entwicklung der Menschheit durch die Wirkung der göttlichen Vernunft lag den Juden an sich nicht fern, aber er war in seiner Entwicklung gehindert durch die gleichfalls vorhandene Überzeugung von der Richtigkeit des Glaubens an die eigene Be-

vorzugung. Die „Völker“ werden von Israel nimmermehr als gleichberechtigt anerkannt, und davon ist Johannes ganz frei, freier noch als Paulus Rom 11, 7 ff., wo die Wurzel Israel die Zweige trägt. Johannes läßt umgekehrt die „Juden“, d. h. die Synagogalgemeinde seiner Zeit, wobei er von einer nationalen Existenz der Israeliten in einem eigenen Lande ganz absieht, als solche ganz verworfen erscheinen. Nur der Glaube an Ješu' kann sie retten, aber nicht anders als er alle Gojs ebenfalls rettet, denn Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams machen, wie der Gedanke schon Matth 3, 9, Luk 3, 8 formuliert ist. Bei Paulus kommt der Erlöser aus Zion, bei Johannes vom Himmel. Die Worte: Das Heil kommt von den Juden 4, 22 dürften ein Zusatz der kirchlichen Revision sein, der das mystische Evangelium bei seiner Kanonisierung, die sehr bald nach der Abfassung vollzogen ist, unterworfen wurde. Sie fallen ganz aus dem Zusammenhange, die „Wir“ sind 4, 22 die Mystiker, nicht die Juden.

Eine einheitliche Menschheit, vom göttlichen Logos geschaffen, die sich aber gegen die Logoswirkungen verschließt, so daß nur einzelne bevorzugte Geister, die religiös ausgedrückt vom Logos die Fähigkeit empfiengen, Gottes Kinder zu werden, daran Teil haben, ist ein ursprünglich auf stoischen Gedanken ruhendes Gebilde. Wer das Christentum in diese Vorstellungsreihe einbezieht, der muß von dieser Philosophie tiefe Einwirkungen in sich aufgenommen haben, sonst kann er dazu gar nicht kommen. Es ist durch nichts berechtigt, Johannes immer nur in ein Verhältnis zu Philo zu setzen, den er ja sehr gut gekannt hat. Er steht vielmehr in weiterer Berührung mit der mitigierten Stoa des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts. Schon die Philo ganz fremde Definition: Gott ist Geist 4, 24 beweist das, denn diese Definition ist stoisch und nur von stoischen Voraussetzungen aus begreiflich. Während rein hebräisch Jahve ein Pneuma besitzt, das als Gottes Geist oder der Geist der Heiligkeit bezeichnet und von Jahve gesandt, verliehen, entzogen wird, ist er nach der Stoa ein Pneuma, das durch alles hindurchgeht und alles in sich begreift.[1] Da nun weiter die menschlichen Seelen als Teile und Absplitterungen (μόρια καὶ ἀποσπάσματα) mit Gott zusammenhängen (συναφεῖς τῷ θεῷ Epiktet, Diss. 1, 14, 6), so ist hier der Boden für die Mystik ge-

[1] Πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ᾽ ἐν ἑαυτῷ περιέχον. Origenes Contra Cels. 6, 71. Bei Clemens, Strom 5, 591 A heißt es: φασὶ — εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωικοὶ — πνεῦμα κατ᾽ οὐσίαν. Dies und mehr noch weist M. Heinze, Lehre vom Logos P. 93 nach. Plutarch de Placitis Philos. 1, 7 läßt neben der Bezeichnung Gottes als Feuer Gott von den Stoikern auch als πνεῦμα διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου definiert werden.

schaffen, welche den aus Gott entstammenden Seelen die Rückkehr zu Gott als Ziel weist. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen [3] III, 1, P. 209.

Die Idee von der Einheit der Menschheit, die zu vollziehen, wie oben bemerkt, die Juden trotz ihrer Lehre von dem gemeinsamen noaḥidischen Ursprunge der Völker nicht in der Lage waren, ist durch den stoischen Kosmopolitismus in die allgemeine Anschauung eingeführt. Er ist eine Konsequenz des ganzen Systems: „Wenn die menschliche Gemeinschaft überhaupt nur auf der Gleichheit der Vernunft in den einzelnen beruht, so haben wir keinen Grund, diese Gemeinschaft auf ein Volk zu beschränken oder uns dem einen verwandter zu fühlen als dem anderen . . . oder wie dies Epiktet (Diss. 1, 13, 3) religiös ausdrückt, alle sind Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater.“ Ja 1, 9 heißt es: Wenn die Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen wahr ist, so ist dieser nicht Athener oder Korinthier, sondern nur κόσμιος und υἱὸς θεοῦ. Zeller a. a. O. 299, 302.

Wenn Johannes die Welt durch den Logos werden läßt, und nichts existiert, das nicht durch ihn geworden wäre, so ist das nicht Philo, sondern die Stoa, deren Schriftsteller gelesen zu haben, für einen Johannes sicher ebenso natürlich ist, wie für den Verfasser der Weisheit Salomos, wo die Stelle, in welcher die Weisheit als Ausfluß Gottes geschildert ist 7, 22, „fast noch deutlicher als die philonischen das Gepräge der stoischen Vorstellungsweise“ trägt. Zeller a. a. O. 369. Wenn Philo De mundi opif. 4ff. unter dem Logos die wirksame göttliche Vernunft, aber auch die Idealwelt — νοητὸς κόσμος — und den Originalentwurf — ἀρχέτυπον παράδειγμα — versteht, was nicht direkt stoisch ist, sondern platonisch, warum sollte Johannes, der nur die wirksame göttliche Vernunft als den Logos bezeichnet, das dem Philo entlehnen, der es in platonischer Vermischung bringt, während ihm doch die reinen stoischen Quellen ebenso zu Gebote standen wie dem Philo? Johannes hat den Philo sicher gekannt (vgl. die Erörterung über das Manna zu Kap. 6); aber den Logos brauchte er nicht von ihm zu entlehnen, der war der ganzen von der Stoa lebenden Zeitphilosophie von Seneca bis Marcus Antoninus völlig geläufig. Selbst der Verfasser der Clementinischen Rekognitionen kennt diese Lehren, wenn er 8, 19 von den gesetzlichen Ordnungen in der Welt sagt: manum testantur artificis et opus rationis, quam rationem ego verbum et deum appello. Wenn andere das der „Natur“ zuschreiben, so gilt ihm dies nur als ein Wortstreit: Denn wenn sie die Natur für irrationabilis halten, so ist es absurd, eine rationale Schöpfung von ihr abzuleiten,

wenn aber das Universum durch ratio, d. h. λόγος, gemacht ist, so ändert sich unnützer Weise nur der Name, wenn sie ihn von der ratio des Weltgründers bekennen 8, 34. Zwischen Johannes und Philo ist ein fühlbarer Unterschied, bei jenem wird alles durch den Logos, die Wirkung ist dynamisch; bei Philo imaginierte Gott einen Plan sozusagen auf dem Papiere (Philo redet später parabolisch von der Wachstafel), als er diese Welt schaffen wollte, nach welchem er diese Welt herstellte als ein jüngeres Abbild des älteren Originales, und damit wird seine Wirkungsweise demiurgisch anthropomorph. Während bei Johannes der Logos selbst aktiv ist, sieht Philo in ihm die Idealwelt, die ursprüngliche Prägeform, das ursprüngliche Modell, die Idee der Ideen, und bezeichnet dann diese Idealwelt wieder als den Logos des eben oder schon in der Weltmachung begriffenen Gottes. Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασι οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. I, 5. M.

Man hat gefragt, ob Philo seinen Logos als Person gedacht habe, und bei Weizäcker (Apostol. Zeitalter[2] P. 552, 553) ist die Ansicht, er habe es getan, geradezu der Koinzidenzpunkt zwischen Johannes und Philo. Aber in der angeführten Bestimmung des Logos ist er sicher nicht persönlich und, wenn er anderwärts, z. B. wo er zweiter Gott oder erster Engel oder Oberpriester der Welt genannt wird, persönlich erscheint, so zeigt das, daß Philo darüber nicht klar und bestimmt gedacht hat, daß er als Exeget von Fall zu Fall geredet und kein System fest vorgetragen hat. So urteilt auch Heinze (Lehre vom Logos P. 291 ff.), der mit Recht Zellers Bemerkung herbeizieht, daß das Altertum den Begriff der „persönlichen Subsistenz" nicht klar gefaßt und festgehalten hat.[1]

Das gilt auch für Johannes; erst von dem Augenblicke an, wo der Logos Fleisch ward, beginnt das, was wir, nicht aber die Alten, Persönlichkeit zu nennen gewohnt sind. Diese in Menschenform erschienene göttliche Universalvernunft ist Ješu' und damit ist die Erscheinung des Christentums in den göttlichen Weltplan aufgenommen und von jüdischen Messiasideen radikal abgetrennt. Hier liegt der große Sprung, der in keiner Weise vermittelt wird, daß an Stelle des Subjektes, das im Prologe Logos genannt wird, im Beginne der Erzählung schlechthin Ješu' gesetzt wird,[2] hier aber auch

---

[1] Zeller, Philosophie der Griechen[3] III, 2, P. 365 erklärt: Es wird schwer zu sagen sein, ob sich Plato die Welt samt ihrer Seele, die Stoiker die Gottheit, Plato, Aristoteles und die Stoiker die Gestirne oder die Sphärengeister als Personen gedacht haben. Vgl. noch P. 381.

[2] Baur, Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien P. 99.

der große Mystizismus des Evangeliums, das Einswerden von Mensch und Gott durch das Einswerden von Mensch und der in Ješu' verkörperten und so vermittelten Weltvernunft. Dabei bleibt dann am Ende aller Enden unerledigt, ob nach diesem Einswerden die menschliche Individualität bestehen bleibt oder nicht. Das Evangelium antwortet darauf nicht, wie auch andere Mystiker diese letzte Frage im Dunkeln lassen. Es genügt, daß der Logos Licht und Leben ist und es spendet, in welcher Art das Leben schließlich sich gestaltet, das ist gleichgültig und eine neugierige Frage, aber die individuelle zeitliche Weiterexistenz des einzelnen ist keine Notwendigkeit: Ich — Ješu' als die zu Gott führende göttliche Weltvernunft — bin die Auferstehung und das Leben heißt es Joh 11, 25, in fühlbarem Gegensatze zu dem allgemeinen von Martha ausgesprochenen Glauben, daß am jüngsten Tage eine Auferstehung der einzelnen Individuen eintreten wird, worauf das Leben in einer der früheren Art analogen Weise fortgesetzt gedacht wird. Der Glaube an Ješu' ist das Einswerden mit ihm, ist das Leben, welches trotz des Todes bleibt, und wer so lebt und glaubt, stirbt in Ewigkeit, d. h. überhaupt nicht. Denn in Ješu' ist das Leben an sich, da in ihm der Logos Fleisch geworden ist, in welchem das Leben überhaupt von Anfang an war.

III. Die Juden, die Samaritaner und die Mandäer.

Das bisher Gesagte genügt zu zeigen, daß der Evangelist den historischen Ješu', wie ihn die Synoptiker und unter ihnen vor allem der richtige Matthäus kennen lehren, nach seinen hellenisch-philosophischen Ideen sich umgebildet und als Inkarnation Gottes angesehen hat. In dem philosophischen Grundaufzuge seines Denkens haben wir sein Wesen zu erkennen, er war hellenischer Philosoph, was mit seiner gar nicht unwahrscheinlichen jüdischen Abkunft wohl verträglich ist. Es ist eine starke Selbsttäuschung, den Prolog nur als eine der Orientierung hellenistischer Leser dienende Einleitung zu fassen, während seine Sätze in Wahrheit der alles beherrschende Hintergrund der Christologie des Evangelisten sind, der seinen Menschen Ješu' mit dem Vater eins sein läßt, wie der Prolog den Logos Fleisch werden läßt. Aber der hellenistische Philosoph verband damit eine tiefe Kenntnis des Judentums, das er aus dem Wesen des von ihm dargestellten Ješu' ausschaltet. Das geht so weit, daß er den prophetischen Beweis, auf den Matthäus den höchsten, Marcus (Mrc P. 2) aber schon keinen besonderen Wert mehr

legt, sondern ihn im Allgemeinen abtut, beiseite schiebt und sagt, erst später hätten die Jünger sich an das betreffende alttestamentliche Wort erinnert 2, 17; 12, 16. Dabei aber wird das Alte Testament sonst sehr zweckbewußt verwendet. Ein klassisches Beispiel ist gerade 2, 17. Wenn Mrc 11, 17 Ješu' nach der Tempelreinigung „lehren“ läßt — davon weiß Matth 21, 13 und Luk 19, 45 nichts — daß die Schrift sage, Jahves Haus solle „für alle Völker“ eine Stätte des Gebetes werden, so ist das für Johannes (4, 21) absolut unzulässig. Also ersetzt er das synoptische Zitat von Jes 56, 7, von wo Mrc πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aufnimmt, das Matthäus und Lukas weglassen, durch die mit großer Überlegung gewählten Worte aus Ps. 69, 9: Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren — oder hat mich verzehrt, denn die Schwankung der LXX mit καταφάγεται oder κατέφαγεν findet sich auch in Johannes. Eine Änderung wie diese zeigt den Evangelisten wohlvertraut mit der Septuaginta, aber einen prophetischen Beweis will er weder hier geben noch 12, 38 mit dem Zitate von Jes 53, 1. — Auch die Anspielung auf Genes 28, 12 in Joh 1, 51 und die Anführungen von Ps 78, 24 in Joh 6, 31 — von Jes 54, 13 in Joh 6, 45 — von Jes 58, 11 in Joh 7, 38 — von Ps 82, 6 in Joh 10, 34 — welche nicht den Synoptikern entlehnt, sondern vom Evangelisten kombiniert sind, zeigen seine Vertrautheit mit dem Alten Testamente.

Insbesondere die Anführungen mit ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος oder ἡ γραφή werden durch Joh 12, 38 beleuchtet. Wenn dort gesagt ist, daß die Juden nicht glaubten, weil Jesajas gesagt hat: Er hat ihre Augen geblendet usw., so liegt auf der Hand, daß nicht der Umstand, daß Jesajas es gesagt hat, die Ursache ihres Unglaubens ist, sondern die Tatsache, daß Jahve sie verblendet hat. Und das ist aus Matth 13, 14 entlehnt, über welche Stelle und ihren Ursinn Matth P. 211 ff. gehandelt worden ist. Der rechte Sinn der Stelle ist dann schon in Mrc 4, 12 und Luk 8, 10 nicht mehr verstanden und darum das fürchterliche ἵνα allein behalten, durch das der Unsinn entsteht, Ješu' habe in Parabeln geredet, damit sie es nicht verstehen und sich nicht bekehren und nicht gerettet werden. Der echte Sinn im Matthäus war, daß Ješu' in Parabeln redete, weil sie die hüllenlose Darstellung nicht begriffen, so daß sich Jesajas' Wort: „Sie hören und verstehen doch nicht“, an ihnen erfüllt. Darum steht bei Matthäus: Διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι . . . καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία κτλ., woraus dann bei Marcus geworden ist: ἐκείνοις ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες . . . μὴ ἴδωσεν . . . μή ποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. Und Lukas macht das mit, scheut sich aber dann doch davor, auch das μή ποτε

ἐπιστρέψωσι καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς mit abzuschreiben. Diesen Sinn bietet auch Johannes: Sie konnten nicht glauben, weil Gott sie geblendet hatte — aber er will auf die göttliche Verblendung der Juden hinaus, die die wahre Ursache des Unglaubens an das Licht ist, woneben er gar nicht daran denkt, hier so zu argumentieren: Ihr Unglaube beweist, daß Jesajas richtig von Ješu' prophezeit hat, so daß die Erfüllung seiner Prophezeiung beweist, daß Ješu' der Messias ist. — Danach ist dann auch Vs. 12, 38 zu verstehen: Jesajas' Wort: „Wer hat unserer Rede geglaubt", ist an Ješu' wahr geworden, denn die Juden glaubten nicht an ihn. Das ἵνα ist nicht zu pressen, Johannes verwendet es öfter fast schon wie die Neugriechen ihr νὰ und braucht es nicht in seinem alten Sinne „eo consilio ut", sondern ekbatisch wie ὥστε. Man vergleiche dazu 13, 18 und 15, 25, ja sogar 19, 24 und 28, wo doch niemand kühn genug sein wird, zu denken, Ješu' habe sterbend gesagt: Mich dürstet, um Ps 22, 16 als Weissagung und sein Dürsten als eine Erfüllung dieser Weissagung zu charakterisieren. Und soll 19, 36 wirklich gemeint sein, daß um das Wort, daß dem Passalamm kein Knochen zerbrochen werden soll, zu erfüllen, Ješu' Schenkel nicht gebrochen wurden? Der Sinn ist doch vielmehr: Das für das wirkliche Passalamm Vorgeschriebene ist auch an dem symbolischen Passalamme wahr geworden und für das ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν fehlt die Andeutung mit ἵνα völlig.

Alle diese Kombinationen mit alttestamentlichen Stellen sind ein Werk des Johannes und nicht den Synoptikern entlehnt. Sie zeigen seine Vertrautheit mit dem Alten Testamente. Aber ob mit dem hebräischen Texte, das entscheiden sie nicht. Auch Philo, der ganz von Zitaten lebt, war ein schlechter Hebräer.[1] Und nun gar Justinus der Märtyrer! Über den hebräischen Text bei Johannes vgl. zu 13, 18.

Johannes war auch mit dem Judentum in Punkten vertraut, die gar nicht so allgemein bekannt waren. Er weiß von dem Streite über die Heimat des Messias 7, 42, welcher in dem Talmud besprochen ist. Er weiß von dem letzten und höchsten Festtage des Sukkothfestes 7, 37, er kennt die besondere Reinigungskraft des Wassers von Siloah 9, 7, wie die jüdische Anschauung, daß es gut ist, daß einer für das ganze Volk geopfert wird 11, 50; 18, 14, er weiß, daß die Juden sich als λαὸς bezeichnen, und gebraucht daher dies Wort in den beiden genannten Stellen, wo der Hohepriester

---

[1] Vgl. Siegfried Philo Jena 1875 P. 142 und in Merx Archiv II P. 143.

redet, aber nur hier,[1] denn er selbst erkennt den Vorzug des jüdischen Volkes, des עם oder λαὸς nicht an und nennt die Juden daher ἔθνος, wie alle andern ἔθνη, was 11, 50—52 den Charakter gibt.

Zeigen diese und andere in diesem Werke mitgeteilte Beobachtungen die Kenntnis jüdischer Dinge, so gilt das auch für die samaritanischen, wie besonders aus 8, 48 hervorgeht, wo sich eine intimere Vertrautheit mit der samaritanischen Gnosis verrät, die in einem Exkurse zu dieser Stelle beschrieben ist. Wenn aber besondere Rücksicht des Johannes auf die Schule Johannes des Täufers angenommen und behauptet ist,[2] so ist das zwar wahrscheinlich, aber nicht zu beweisen, da wir von ihr nichts wissen, als was das Evangelium selbst sagt. Über die Existenz von Johannesjüngern, die die Taufe ausübten, belehrt uns die Apostelgeschichte 19, 1; 18, 25, und sie sind sicher geschichtlich vorhanden gewesen, aber später zum Christentume übergegangen. Ihr geschichtliches Dasein bezeugt auch die Erzählung in Clemens Recogn. 1, 60, 51. Das ist aber so ziemlich alles, was man über sie sagen kann, und das genügt nicht, um den im Evangelium dargestellten Zusammenhang, die Abhängigkeit und den Gegensatz zwischen Ješu' und Johannes weiter zu beschreiben, als soweit, daß das Evangelium die Notwendigkeit des Schwindens des Johannes mit den Seinen gegenüber dem Wachstume Ješu' und der Seinen von Anfang an im Auge hat und betont. 1, 19—52; 3, 23, 26; 5, 33; 10, 40.

Aus den Schriften der von den Christen als Johannesjünger bezeichneten Mandäer, welcher Name erst von dem Carmeliter Ignatius a Jesu durch seine Schrift Narratio originis rituum et errorum Christianorum S. Johannis, Rom 1652, verbreitet worden ist,[3] läßt sich leider nichts über die Geschichte der Johannesjünger erheben, nur so viel sieht man, daß in das große Sammelbecken der mandäischen Gemeinschaft auch Lehrstücke der Johannesjünger aufgenommen sind.[4] Daß sie die Hauptsache ausmachen, ist nicht zutreffend, sie bilden nur einen Einschlag in dem Gewebe. Mandäer bedeutet Gnostiker, es ist von Manda = מנדע Dan 2, 21, das Wissen, abgeleitet, und diese Gnostiker haben in ihren Lehren eine bunte

---

[1] Denn 8, 2 kommt als nicht echt nicht in Betracht.

[2] Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums P. 150.

[3] Cf. Fabricius Cod. pseudep. V. T. I, 28, II, 29. Norberg Cod. Nasar I, V.

[4] Chwolsohn, Die Sabier I, 136 (Petersburg 1856) erkannte den Zusammenhang mit den Elxaiten, dem parsifizierten babylonischen Heidentume, einer alten Gnosisform, dem Manichäismus, einer sich waschenden Sekte und dem Islam, und das ist richtig. — Petermann unterschied in einer Vorlesung,

Mischung aus den verschiedensten Quellen. Indem ich alles, was hier nicht zur Sache dient, beiseite lasse,[1] hebe ich den Zusammenhang mit dem alten Christentume und dem Judentume heraus, wobei ich Petermann folge:

Schon Act. 19 finden wir Jünger, die mit Johannes' Taufe getauft sind, aber den Geist nicht haben. Da nun die Mandäer Johannes als den wahren Propheten ansehen, so muß man sie für jüdischen Ursprungs halten. Dazu stimmt die historische Grundanschauung von Adam, Eva im Paradiese[2] und Noah samt seiner aus Epiphanias Häres 26, 1 als Νωρία bekannten Gattin Nuraita, d. i. die Feurige mit Sem, Ham und Japhet Nrbg. I, 96 bis auf Johannes. Das haben sie aus dem Alten Testamente, und Nrbg. I, 78 = Peterm. D. 40 wird sogar ein einzelnes Gesetz Deutr 27, 17 über die Grenzsteine zitiert, und Ps. 114 ist benutzt in Peterm. 174 L 11 ff. Auch die mehrfache Erwähnung des zweiten Todes (Nrbg. II 4, 8, 15 = P 182, 183 und 187, 10[3]) beweist eine gewisse Bekanntschaft mit jüdischer Dogmatik, nicht aber mit der Apokalypse. Auch das Neue Testament ist ihnen bekannt. Wenn gelehrt wird: Wenn ihr gebt mit der Rechten, so sagt es der Linken nicht Nrbg. 68 = Peterm. 30, wer sein Almosen vor Zeugen gibt, dem wird es nicht gerechnet, so ruht das auf Matth 6, 2—3, und die Sätze: Den Hungrigen sättigt, den Durstigen tränkt, dem Nackenden legt eine Stola über und bedeckt ihn, den Gefangenen, der gläubig und gerecht ist, kauft frei Nrbg. I, 28 = Peterm. D 15 rufen Matth 25, 36 in das Gedächtnis, und wenn in der Fortsetzung von der Taufe im Jordan und dem dabei ver-

---

die ich 1863 bei ihm gehört und nachgeschrieben habe, jüdische, persische, islamische, gnostische, christliche Elemente. Ich lege den höchsten Wert auf sein Urteil, da ich seine gründliche Gelehrsamkeit und Sprachgewandtheit — er verstand das Aramäische vollständig und sprach türkisch, arabisch und armenisch — oft zu bewundern Gelegenheit hatte. Er war darum zur Aufnahme aramäischer Religionsdokumente ganz anders vorbereitet als Siouffi. Brandt, Die Mandäische Religion, Leipzig 1889, P. 176 nennt als Unterlage: 1. die semitische Naturreligion, aus der er die Waschungen ableitet, die Chwolsohn einer Sekte zuschreibt; 2. die chaldäische (altbabylonische) Philosophie; 3. den Gnostizismus; 4. den Parsismus; 5. das Judentum; 6. den Manichäismus. — Über die Urreligion nach Analogie der Ḥaranier mag man denken, wie man will, jedenfalls war sie schon in gnostische Systematik eingefaßt.

[1] Baldensperger P. 152 verzichtet auf ihre Benutzung.

[2] Wörtlich ein Baumgarten, wo sie keine Erkenntnis hatten כד הון בגנת עלאניא מינדעם לא חכום Nrbg. I, 66, Peterm. D 34.

[3] Text: שאיליא הינין נישמאתא חאיאבאתא מותא תיניאנא באלמא דחשוכא ולאתיא עלאיאיהון = es fragen diese des zweiten Todes in der Welt der Finsternis schuldigen Seelen, der nicht über sie kommt usw.

wendeten Kommunionsbrote (פיחתא, peḥta) und dem Kommunionsweine (מאמבוחתא, mambuḥta), der übrigens dem Priester vorbehalten bleibt, da die Laien Wasser erhalten, die Rede ist, so wird wohl niemand den christlichen Einfluß verkennen, der sich auch in der Wahl des Sonntags als des heiligen Tages kundgibt.[1]

Dabei stehen sie jedoch dem Christentume feindlich gegenüber, denn Ješu' der Messias ist identifiziert mit dem astrologisch bösen Sterne Merkur (Nebo נבו) und wird ein böser Genius, der von dem Manda de hajje, d. i. dem λόγος τῆς ζωῆς, getrennt wird. Und von eben diesem λόγος τῆς ζωῆς, welchen Namen ich jetzt verwende, erzählt das Sidra rabba (Petermann, Dextra P. 188 ff.), daß er zu Johannes dem Täufer kam und von ihm die Taufe verlangte. Johannes lehnt es ab, weil sein Leib hungrig und seine Seele (גיותאי = כבודי) durstig sei . . . Er solle am Morgen wiederkommen. Der Logos des Lebens betet für guten Schlaf des Johannes, der dann einschläft. Am Morgen kommt der Logos, den Johannes als einen kleinen Knaben von drei Jahren und einem Tage behandelt und auf den Arm nimmt, um ihn zu taufen. Wir erfahren dabei, daß Johannes in den 42 Jahren seiner Täufertätigkeit nicht erlebt hat, daß er an den Jordan gerufen wurde, außer von diesem Knaben. Aber es kommt nicht zum Taufen, weil das Wasser immer zurückweicht. Die Fische und Vögel aber preisen den Logos des Lebens, so daß Johannes endlich merkt, wer zu ihm gekommen ist, und dem Logos sagt, er taufe auf seinen (des Logos) Namen, der sich ihm offenbart habe, und auf den Namen des Zukünftigen, der da kommen werde,[2] und auf den des Mana,[3] der zur Offenbarung aufbewahrt (? סמירא) ist. — Das ist also eine Trinität, die auf Grund und an Stelle der christlichen gesetzt ist. — Johannes verlangt nun, daß der Logos des Lebens ihm seine Kuschtahand, d. h. wahrscheinlich die Hand der Wahrheit,[4] auflege — welche Handauflegung zum Taufritual gehört — aber der Logos erwidert, daß, wenn er das tue, Johannes

---

[1] Dagegen scheint Nrbg. I, 32 = Peterm. 16 auf manichäischem Grunde zu ruhen: Fastet das große Fasten, das nicht ein Fasten von Speise und Trank ist, das Fasten der Augen von leidenschaftlichen Blicken, der Ohren, des Mundes, des Herzens, des Leibes usw. und löst dies Fasten nicht, bis ihr aus dem Leibe herausgeht. Es erinnert an das signaculum sinus, oris, cordis, manuum.

[2] Peterm. 192, L. 18: ועל שום עתיתא דעתית למיתיא, wo עתית = עתיד zu fassen ist.

[3] Mana vermutlich das indische manas = μένος und mainyu und nicht das aramäische מאנא σκεῦος.

[4] Das Wort כושטא kann nicht von קושטא abgetrennt werden.

aus seinem Leibe gehen, d. h. sterben werde. Es lohnt nicht, weiter zu schildern, wie dem Johannes, als er seinen entseelten Leib sah, sein Entschluß leid wird, weil er seine Kinder hilflos hinterlasse. Der Logos des Lebens bedeckt den Leib mit Sand — wovon der Brauch des Begrabens abgeleitet wird — und begibt sich mit Johannes zur Stätte alles Glanzes und alles Lichtes, wobei sie zuerst zur Station (מָאטַאְרָתָא) des Petaḥîl[1] gelangen. Trotz seiner Bitte wird Petaḥîl nicht zum Lichtreiche mitgenommen. Es folgt die Station des Abâṭûr, dem auf seine Bitte der Logos des Lebens zusagt, ihn, wenn er dorthin gelangt sein wird, vor der Ζωή (חייא, ḥajje) zu erwähnen, worauf starke Männer, Männer des Friedens, kommen und seinen Thron in die Höhe ziehen würden usw. Bei der Weiterwanderung begegnen ihnen vier Männer, die Söhne des Friedens, Ain ḥai = Auge des Lebendigen, Schum ḥai = Name des Lebendigen, Zîw ḥai = Glanz des Lebendigen, Neḥôr ḥai = Licht des Lebendigen, welche Johannes' Hand fassen und ihn zur Stätte der Wahrheit erheben. Die Utre-Genien eilen, um den vom Erdkreise (tîbîl) kommenden, durch Gerechtigkeit bewährten Mann zu sehen, der als wahrhaftig und gläubig aus der Mitte schlechter Gedanken und von unterhalb des Thrones des Abâtûr, des uralten (אתיקא = עתיקא), gekommen ist, und spenden ihm ein jeglicher von seinem Glanze und Lichte, bekleiden ihn mit einem Gewande von lebendigem, nie endendem Feuer. So stand Johannes an der Stätte alles Glanzes und alles Lichtes im großen Glauben und sprach: Ich erflehe von euch, dem ersten, zweiten und dritten Leben, und von Jafîn Jufâfin und von Sâm Mânâ semîra = Sâm dem bewährten Mânâ, und vom Weinstocke, der ganz Leben, und dem großen Baume, der ganz Heilungen, und von Uṣar ḥai = dem lebendigen Schatze, und von Pta ḥai = dem lebendigen Tore (? Eröffner?), welche das Brot des Lebens (peḥta de ḥajje) eröffnen und die Pflanzung des Lichtes pflanzen und die erste Form (דמותא) in dem Leben (der Ζωή) setzen (? שאכניא) — ich erflehe von euch ein Gebet der Seele, ein großes, kein kleines, durch diese Stunde, in der ich stehe, durch diesen Aufstieg, in dem ich aufsteige, durch den mögen aufsteigen alle wahrhaften und gläubigen Menschen, die mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet und mit der reinen Taufe getauft sind, und über denen der Name des großen ersten Lebens gesprochen ist! So Petermann, Sidra rabba Dextra 188 ff. = Norberg, Liber Adami II, 16 ff.

[1] Petâḥîl ist nach dem Systeme der die Erde schaffende Gott, welcher den Himmel ohne Säulen über die Erde spannte, die selbst auf dem schwarzen Wasser ruht, unter welchem die große Leere ist, die Scheol heißt. Norb. II, 110.

Das ruht auf dem Johannesevangelium, nur in ihm kommt der Logos zum Täufer, nur in ihm wird die Taufe nicht vollzogen, weil ein Mensch den Logos nicht taufen kann. Auf ihm ruht auch das Wort des Messias Ješu' (משיחא עשו), wenn er fragt, ob die Seelen, als sie in dieser Welt waren, jemals einen Säugling in den Leib seiner Mutter hätten zurückkehren sehen, denn in diesem Falle würde er die bittenden Seelen wieder in ihre Leiber zurücksenden, damit sie sich im Jordan auf den Namen des Mannes, der an ihm (dem Messias) vorbeigegangen sei (האזין גאברא דארא עלאי), taufen lassen könnten. Petermann, Dextra 186, 9 = Norberg II, 12. Hier ist Joh 3, 4 verdreht und im Sinne größter Feindschaft wird fortgefahren: Der Messias sprach zu den Seelen: Wißt ihr Erzürnten, die ihr Ärgernis genommen habt (כשיליא דעתאכשאל), vielleicht nicht, daß ich der falsche Messias (באטלא) . . . der die Werke der Ruḥa verkehrt, gerechte Männer verwirrt und sie in die großen Wolken der Finsternis wirft?

Einzelnheiten, welche von Ješu' — der vom Logos des Lebens zu scheiden ist — angegeben werden, sind:[1]

1. Die Jungfrauengeburt: Ich sage euch meine Schüler, daß er Monate fordert, und daß Nebo der Messias im Leibe der Mutter-Jungfrau sich verbirgt, dann in Leib und Blut und דאשתאנא, was etwa Lochien bedeuten muß, herauskommt, auf ihrem Schoße groß wird und ihre Milch trinkt. — Andererseits ist Ruḥa seine Mutter, was an das Hebräerevangelium anklingt.

2. Die Lehrtätigkeit: Er tritt unter ein Volk von Fehlgeburten und lehrt es (גאמאר לא, vgl. talmud גמר, lehren) seine ganze Weisheit, verdreht die Thora (אוראיתא) etc.

3. Die Wunder: Er geht auf dem Wasser, steigt auf einer Ähre, die er hat wachsen lassen, wie auf seiner Leiter zwischen Erde und Himmel, schwebt auch, verhüllt die Sonne, indem er Dunkel schafft, erweckt Tote.

4. Er nennt sich Gottes Sohn, auch wahrer Gott,[2] Vater und Geist aus Nazareth, den der Vater hierher geschickt hat, und wird im Feuer wiederkehren, was wohl aus der Parusie abgeleitet ist. Die Engel des Mangels salben ihn auf dem Berge Tabrun (Tábor!).

5. Er hat die echte und rechte Taufe, welche Johannes hatte, verdorben, indem er die Menschen in abgeschnittenem (d. h. nicht fließendem) Wasser (במיא פסיקיא) tauft, das lebendige (fließende) Wasser

[1] Das hier Vereinigte steht bei Norberg I, 54 ff., 100, 104, 106, 108, 110 = Petermann D 27 und 52 ff.

[2] Text: אנא הו אלאהא שרארא דאב להכא שאדראן = Norberg I, 106, 18.

abschafft und die Handlung auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes vollzieht.

6. Nach Johannes, dessen Ende wir oben kennen gelernt haben, wird die Welt in der Lüge stehen, der betrügerische Messias wird die Völker entzweien und zwölf Betrüger werden dreißig Jahre lang in der Welt herumwandern.

7. Anusch Uthra (אנוש עותרא) wird, wenn es ihn gut dünkt, die Lüge des lügenhaften Ješu' enthüllen, der sich den Engeln des Lichtes gleichstellt und den Weibessohn, den Lügenmessias, verurteilen, der einer von den sieben Verführern — d. h. den Planeten — ist, Nebo, der Merkur, (Embu Mešîḥa genannt) und ihn am Kreuze töten.

8. Glühender Haß gegen die christlichen Asketen und Mönche äußert sich, wenn gesagt wird: Die Dämonen des Nebo Messias (Embu Mešîḥa) fallen listig über die Menschen, entziehen sie ihren und ihrer Familien Häusern, lassen sie in Gebirgen und Wüsten herumirren und als Einsiedler wohnen und ihre Fortpflanzungskraft verlieren. Petermann Dextera 28, 55 = Norberg I, 54, 29 und 106, L. 2. Solche nennen sich besonders gottesfürchtig und gerecht und Christen (כריצטינא). Petermann 55 = Norberg I, 104 infr.

Das wird genügen, um den scharfen Gegensatz der Mandäer gegen die Kirche zu beweisen, und ich unterlasse es, weitere Einzelheiten zusammenzusuchen. Die Quelle war die syrische Bibel, denn wenn Norberg 56, L. 2 = Petermann D 28 gesagt wird: עשו מאחיאנא קרא לנאפשא, d. i. Ješu' nannte sich מחינא = Lebendigmacher, so ist eben dies מחינא technische Übersetzung der syrischen Kirche für das σωτήρ der Griechen.[1]

IV. Die Durchführung der Grundideen im Aufbau.

Also Mystik, griechische Philosophie, jüdischer Alexandrinismus, jerusalemitisches Kultusjudentum, samaritanische Spekulation und Messiashoffnung und wahrscheinlich auch das älteste Täuferwesen sind dem Johannes völlig vertraut und werden von ihm berücksichtigt. Er setzt sich mit ihnen auseinander. Er benutzt die griechische Spekulation für die Einordnung seines Christentums in die allgemeine Aktion der Gottheit und beugt doch die Spekulation

[1] Brand, Die mandäische Religion, Leipzig 1889, P. 135 nimmt die Benutzung nicht nur der Peschita, sondern auch des Targum an. Das mag sein, wenn die Mandäer Jüdisches wie Ps 114, Jes 5 erfragten, so war die targumische Deutung ihren Lehrern natürlich geläufig, aber מחינא ist zwingend für den Gebrauch christlicher Texte wie Pesch, aber nicht Philx.

zugleich unter seinen Christus, in welchem er den ganzen Logos in greifbarer Erscheinung besitzt. Er zeichnet das Judentum als eine völlig zurückgebliebene, der Wahrheit widerstrebende, abgewirtschaftete, aber gefährliche Religionsgemeinde. Er bringt dagegen dem Samaritanismus wie Luk 17; 16; 10, 33; 9, 55 im Gegensatze zu Matth 10, 5 Wohlwollen entgegen.[1] Nur mit einem setzt er sich nicht auseinander, mit dem volkstümlichen Polytheismus, die Diana von Ephesus mit allen ihren Brüdern und Schwestern bleibt unbeachtet. Sein Christentum richtet sich noch nicht an die Massen, sondern nur an die Erwählten, die Gottes Kinder zu sein berufen sind. Auf die Gewinnung der Massen zielten erst die Apologeten ab, denen er zeitlich und sachlich vorausgeht und unendlich überlegen ist, da er nicht mit dem Spotte von Jesajas 44, 12 und nicht mit dem Humore des Horaz: Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, cum faber, incertus scamnum faceretne Priapum; maluit esse Deum — noch mit der Persifflage des Lucian und der satirischen Überlegenheit christlicher Apologeten arbeitet, sondern durch die ernsteste positive Entwicklung seines Christentums, das eine Entfaltung der absoluten Vernunft ist, wirkt. Dies Christentum hängt am inkarnierten Logos, dessen Schilderung mit ihm zusammenfällt, da es in der mystischen Einswerdung des Menschen mit dem Gottmenschen und dadurch mit Gott besteht. In den Berichten über den Gottmenschen liegt die Schilderung des Wesens seines Christentums, er will keine Biographie des erdgeborenen Ješu' geben, sondern in den Schilderungen einzelner Momente den Inhalt seines Christentums entfalten. Ewiges und Zeitliches, augenblickliches Tun und ewiges Wirken sind in eins verschmolzen. So wird der Gottmensch der Gemeinde zugeeignet, so lebt er in der Seele der Seinen, der ganze Gegensatz von Gesetz und Evangelium ist verschwunden, Ješu' ist nichts Relatives mehr, sondern ein Absolutes, das Christentum ist nicht eine Lehre, sondern ein persönliches Leben mit der Person des Gottmenschen. Darin liegt der Schlüssel für das Verständnis seiner Komposition, welche ein allgemeines Wissen über Ješu' Erscheinung, Wirken und Tod schon voraussetzt, die Fakta selbst aber ganz frei behandelt.

Die Methode ist die, daß er an ein kurz berichtetes Ereignis eine Gedankenentwicklung hängt, die zuerst von Ješu' gegeben zu sein scheinen soll, daß er aber bald diese Form fallen läßt und in seinen

[1] Für Marcus sind die Samaritaner überhaupt nicht vorhanden. Er steht Palästina fremd gegenüber. Auch ein Zug, der in einem Urevangelium unbegreiflich sein würde. Aber es verhält sich damit wie mit den Sadducäern, die ihn gleichfalls nicht mehr interessieren.

eigenen Worten fortfährt. So werden die grundlegenden Gedanken über die Wirkung Ješu' im Anschlusse, aber in freiem Anschlusse an die synoptische Erzählung, die ja selbst schon nach Ideen gemodelt wird, einer nach dem andern sogar unter Beibehaltung der Bezeichnung Ješu' als des Messias, die für Johannes ein Atavismus ist, abgehandelt, und zwar in folgender Reihe:

A. Die Grundgedanken der Logosreligion.

1. Der Gottmensch kommt zu Johannes, der von sich den Messiascharakter ablehnt, ohne daß der Zweck des Kommens angegeben wäre, denn die Taufe sucht der Gottmensch nicht. Johannes wird nur als Zeuge gewertet, der eine Vision empfangen hat — die von der Taube — ohne daß der Taufe Matth 3, 16 gedacht wird. In der Person des Täufers bezeugt das Judentum und das Täufertum zugleich, daß ebenso das Judentum wie die Johannestaufe zur Sündenvergebung ein Ende hat. Der Gottmensch hebt die Sünde als Gottes Lamm auf. Aber die Würdigung des Täufers geht nicht in dem Zeugnisse für den Ješu'-Logos auf, er ist vielmehr selbst eine Potenz, nämlich eine Erscheinung des Lichtes in der Finsternis, des Logos im Kosmos, er zeugt nicht nur durch sein Wort, sondern durch sein Sein für den Logos, der in Ješu' kommt. Das ist der Grund, weshalb er nicht erst in der Erzählung, sondern schon im Prologe vorgeführt wird. Baur a. a. O. P. 101. Es bedarf kaum der Hinweisung, daß dies Umbildung der synoptischen Erzählung ist, die der Verfasser gekannt hat. Er läßt den Täufer selbst sagen: Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste; die Synoptiker, die hier nach der Septuaginta kombinieren (vgl. Matth P. 32 ff.) geben das nicht als Aussage des Täufers, sondern als theologische Erläuterung, und zwar einfach Matth 3, 3, erweitert Luk 3, 4—6, völlig zum prophetischen Beweise systematisiert Marc 1, 3 (vgl. Marc P. 2, 10). Die Ausdrücke des Johannes wären ohne die synoptische Unterlage gar nicht möglich.

2. Die Versuchung Ješu' ist für Johannes so unmöglich wie die Taufe, der Logos kann nicht vom Satan versucht werden. Aber auch der folgende Anschluß von Andreas und Petrus, der hier nachgestellt wird (vgl. Matth P. 162 L. 21), und von Philippus und Nathanael ist wesentlich gegen die Synopse verändert. Dort ruft Ješu': Folgt mir nach, hier kommen die zwei ersten Jünger von selbst, nur Philippus, der 12, 21 die Heiden einführt, wird berufen, und diese Erstlinge, Andreas und Philippus, werben nachher den Petrus und den Nathanael. Sie bleiben vereint 12, 22. Das ist

aus der Synopse verändert, die doch wieder vorausgesetzt ist, da 11, 16; 14, 5; 20. 24; 21, 2 Thomas auftritt, dessen Berufung und Anwesenheit im Kreise Ješu' von Johannes sonst gar nicht erwähnt wird, also ohne die Synoptiker unbegreiflich wäre, wie auch der Ausdruck „die Zwölf“ 6, 67; 20, 24.

3. Der so bezeugte und mit seiner Umgebung versehene Gottmensch — dessen Mutter nun gelegentlich auftritt — tritt zuerst auf einer Hochzeit hervor. Hochzeit ist die jüdische Darstellungsform für das Eintreten des Gottesreiches (Luk P 317). An Stelle aller dieser Gleichnisse tritt die Hochzeit von Kana. In dies jüdische Gottesreich wird auch Ješu' mit seinen Jüngern geladen, aber die Hochzeiter haben keinen Wein, wohl aber Gefäße, die jüdischen Reinigungsgebräuche auszuüben. Ješu' läßt sie mit Wasser füllen, aber sein Wasser erweist sich als Wein, d. h. bei dem Eintritte der Hochzeit des Gottesreiches wird das jüdische Reinigungswesen ersetzt durch den Wein neuer Religion, die der Bräutigam — Jahve — zuerst nicht gegeben hatte, sondern erst durch den Gottmenschen gibt. Ob auch in Kana = קטנא (die Kleine) und in dem Maße der Krüge ein symbolischer Sinn verborgen ist? — Baur nimmt Wasser und Wein als Bild der Johannestaufe und der Feuertaufe des Geistes, die Ješu' an die Stelle der ersteren setzt; dabei kommt aber die Hochzeit zu kurz, durch welche der Auslegung ein ganz fester Gesichtspunkt gegeben ist.

4. Im neuen Reiche wird der Tempel nicht bloß gereinigt, sondern abgebrochen. Ješu' leibliche Erscheinung tritt an die Stelle des Tempels, aber das wird nicht verstanden. Der Gedanke, den Leib als einen Tempel Gottes anzusehen, ist schon 1 Cor 3, 16; 6, 19, 2 Cor 6, 16 ausgesprochen. Von da ist die Auffassung, daß die Tötung eine Zerstörung des Tempels ist, mit ihren Konsequenzen leicht zu erreichen. Das geforderte Zeichen der Berechtigung Ješu' wird den Juden nicht gegeben, aber eine Realität, die Schöpfung der neuen Religion durch Tod und Auferstehung, tritt an seine Stelle, d. h. die Tatsachen erweisen das Recht. Die Versetzung der Tempelreinigung an den Anfang des Auftretens Ješu' von dem Ende hat symbolische Bedeutung. Die Reinigung war auch am Ende kein Faktum (Luk P. 375, Joh. 2, 15), sondern Symbol, denn Ješu' konnte im Tempel keinen öffentlichen Tumult anrichten, um so leichter begreift sich die Verrückung nach vorn. Symbol gegen Symbol, aber für Johannes ziemt sich, die Reinigung des Kultus mit dem Erscheinen des Logos zu identifizieren.[1]

---

[1] Wie verständnislos die ältere Exegese diesem Stücke gegenüberstand, da sie nur von der Frage beherrscht wird, ob die Tempelreinigung am Anfange oder am Ende der Laufbahn Ješu' eintrat, mag man bei Baur P. 132 ff. nachlesen.

5. Das Gottesreich gehört nicht Fleisch und Blut 1, 13, sondern den von Gott geborenen, also nach der Geburt von Fleisch und Blut Wiedergeborenen. Daß hier im Gespräche mit Nicodemus 3, 5 das „Wasser“ ungehörig ist, habe ich zur Stelle angemerkt. Diese Wiedergeburt ist den Juden unverständlich und kann nur von denen beschrieben werden, die sie an sich erfahren haben 3, 11, aber deren Zeugnis, wie jedes Zeugnis über mystische Erfahrungen, ist nicht beweisbar, sondern muß angenommen oder verworfen werden. — In welcher Beziehung steht aber dazu die Schlangenerhöhung und die Kreuzsymbolik 3, 14? Das ist für mich eine Aporie. Es handelt sich nachher um das Richteramt des Logos 3, 16, das er nach dem Rückgange zum Vater ausüben wird, wobei 3, 19 auf 1, 5 rekurriert, dabei ist aber die Symbolik oder Typik der Wüstenschlange nicht nötig. Ist 3, 14 ursprünglich?

6. Reguliert das Gespräch mit Nikodemus das Verhältnis der Geistesreligion zur Formenreligion, so reguliert die folgende Szene mit Johannes 3, 22, wo das Taufen Ješu' griechisch eine unlösliche Schwierigkeit bildet, welche Syrsin dadurch beseitigt, daß nur seine Jünger taufen, nicht aber Ješu' selbst, — das Verhältnis der Täuferschüler zur Ješu'religion. Hier werden die Notizen über den Mandaismus von Interesse, welche oben eingeflochten sind, nach welchen Johannes der Meister ist, während er sich hier selbst nur für den Brautführer erklärt. Das Bild stammt aus der Hochzeitstypik zur Bezeichnung des eintretenden Gottesreiches, wo Ješu' Bräutigam wird, also Johannes sein Brautführer, שושבינא. Die Kenntnis intim jüdischer Ideen bei Johannes tritt hier hervor, gerade weil er einen technischen Ausdruck wie παρανύμφιος, πάροχος, νυμφαγωγὸς dafür griechisch nicht verwendet hat, da die Funktionen des παράνυμφος denen des Šušbîna nicht gleich sind, sondern einfach vom Freunde des Bräutigams redet. Es ist Weiterbildung von Matth 9, 14, Marc 2, 19, Luk 5, 34.

7. Das Verhältnis des Christen zur Kultusstätte wird im Gegensatze zur jüdischen und samaritanischen sich gegenseitig verketzernden Lehre dadurch erledigt, daß erklärt wird, der Streit drehe sich um einen Irrtum beiderseits, sei also ganz nichtig, weil weder Garizîm noch Jerusalem etwas in der Anbetung bedeuten. Hier wo die Synopse nichts Analoges hat, tritt der oben P. 8 betonte stoische Gottesbegriff πνεῦμα ὁ θεὸς in ganzer Schärfe heraus. „Wir wissen, was wir anbeten“ besagt wir mystisch-pneumatische Anbeter des Geistgottes, der alles durchdringt, also weder am Garizîm noch an Jerusalem haftet. So wird denn klar, daß die Worte „denn das Heil kommt von den Juden“ 4, 22 völlig ungehörig sind und nur zeigen,

daß der einsetzende Redaktor den Text nicht verstanden hat oder nicht hat verstehen wollen.

Daß es sich im folgenden um frühen Anschluß von Samaritanern an die Christen handelt — Act 8, 5, 14 — liegt auf der Hand, doch waren die Ärnter, d. h. die zweite Generation von der ersten der Säemänner verschieden.

Wie frei der Verfasser aber vom Rechte des Dichters und des Historikers nach den Begriffen seiner Zeit Gebrauch macht, das zeigt das Gespräch mit dem Weibe gleichwie das mit Nikodemus. Die zeugenlos geführte Unterhaltung ist aufgeschrieben, wie Dionys Hal 4, 65 die nächtliche Unterhaltung der Lukretia mit Sextus Tarquinius zu erzählen weiß, für die er sicher keine Überlieferung hatte.

8. Mit der Geschichte vom Königischen 5, 46 beginnt eine Reihe von Umarbeitungen synoptischer Stoffe, was an seiner Stelle jedesmal angemerkt ist. Die Tendenz wird hier gewesen sein, die Wirkung des Logos in der Person Ješu' auf weitere Entfernung darzustellen. Doch macht der Abschnitt durch den Mangel jeder theoretischen Ausführung den Eindruck des Unvollständigen und man fragt sich, ob er unfertig geblieben oder redaktionell verkürzt ist.

9. In der folgenden Verarbeitung der Sabbatherörterungen, die Joh 5, 10 und dann nur noch 7, 23 nach Matth 12, 2, 10 = Marc 2, 23; 3, 1 und Luk 6, 2, 6 und Joh 9, 16 behandelt sind, wo das Problem nicht weiter verfolgt wird, ist die Frage der Sabbathsruhe eigentlich eine Nebensache, sie hat nicht mehr das aktuelle Interesse wie im Matthäus, ihre Zeit ist für die Christen vorbei. Sie ist überall nur episodisch eingefügt. Die Hauptsache ist die Heilung ohne das Bad im Bethḥesdateiche 5, 9, und diese wieder ist parallel der an die Speisung und das Wandeln auf dem Meere 6, 19 = Matth 14, 26, Marc 6, 49 angeschlossenen Rede über das Manna und das Lebensbrot. Auch in diese ist dann mit der Bemerkung der Juden, sie kennten ihn doch als Josephs Sohn 6, 42 und 7, 15, synoptischer Stoff eingesetzt Luk 4, 22, Matth 13, 55, Marc 6, 3. Überall liegt hier eine künstlerische Verwebung vor, die aber nicht über die Hauptsache hinwegtäuschen darf, welche gar nicht synoptisch, sondern eminent johanneisch ist, nämlich die Auseinandersetzung des Mystikers mit Taufe und Abendmahl der Kirche. Beide ersetzt der Geist. Nicht das selbst von einem Engel erregte Wasser, sondern der von Ješu' aufgeforderte Wille: „Nimm dein Bett und wandele“ heilt den Kranken: „Und alsbald ward der Mensch gesund und nahm sein Bett und wandelte.“ Und nicht das Brot und der Wein, das Fleisch und das Blut der heiligen Mahlzeit gibt der Welt das Leben, son-

dern das Brot, das der Vater gibt und welches Ješu' selbst ist: „Wahrlich ich sage euch: Wer Gotte glaubt, der hat das Leben“, „ich bin das lebendige Brot, das herabgestiegen ist vom Himmel, wer von dem Brote essen wird, wird leben in Ewigkeit“. „Wie mich gesandt hat der lebendige Vater und ich um meines Vaters willen lebe, wird der, welcher mich (? meinen Leib?) essen wird, lebendig sein um meinetwillen.“ Dies Essen ist aber Symbol für das Glauben, denn „wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht zum Gerichte, sondern er hat sich begeben vom Tode zum Leben“ 5, 24. Was jetzt 6, 51^b—56 steht, ist ein kirchlicher Einschub in diese Erklärung, in der mystische Innerlichkeit gegenüber dem kirchlichen Materialismus triumphiert, welcher in den Abendmahlselementen eine Medizin, ein Wundermittel der Unsterblichkeit, sah, denn φάρμακον τῆς ἀθανασίας nennt sie Ignatius von Antiochien, welcher erklärt: Das Brot Gottes will ich, welches das Fleisch Ješu' Christi, des aus dem Samen Davids gekommenen, ist, und als Trank will ich sein Blut, welches die unvergängliche Liebe ist Ad Rom VII.[1]

Wer die Feier des heiligen Abendmahles in kirchlicher Form will, der wird die Einsetzung desselben nicht unerwähnt lassen, um dafür die Fußwaschung zum Mittelpunkte des letzten Mahles zu machen.

B. Die Auseinandersetzung mit dem Judentume.

10. Es folgen die Auseinandersetzungen mit der jüdischen Religionsgemeinde, verlegt in Kap. 7 auf das höchste jüdische Freudenfest, den Tag des Wassergießens an Laubhütten. Die erste Frage ist, ob sich das Christentum dem Judentume gegenüber öffentlich darstellen soll 7, 3. Die Frage wird bejaht, Ješu' zieht zum Laubhüttenfeste, aber nach längerem Zögern. Baur hat die drei Etappen der Entwicklung deutlich herausgehoben. Zuerst ist Ješu' ἐν κρυπτῷ anwesend, dann ἐν παῤῥησίᾳ Vs. 10, 26, endlich am achten Tage tut er sich als Quell des lebendigen Wassers kund Vs. 36. Und ebenso hat Baur die innere dialektische Selbstzersetzung des Unglaubens, der seinen Standpunkt jeden Augenblick ändert, als in dem Abschnitte beabsichtigt und durchgeführt, klärlich nachgewiesen. Wie genau dabei der Evangelist das feindselige Judentum gekannt, und wie er das zur Charakterisierung gebraucht hat, ist von mir zu

[1] Man erkennt den Einschub in Vs. 51 an der Vertauschung der Verba. Erst heißt es: „Ich bin das lebendige Brot“, wie Vs. 48, dann aber: „Das Brot, das ich geben werde“. Ist er das Brot, so gibt er es nicht. — Diese Einsicht hat Kreyhenbühl mit besonderer Energie vertreten.

7, 45; 8, 12 ff. dargelegt worden. Ješu', das ist das Christentum, ist verhaßt, weil er die Welt verurteilt und die Zeit noch nicht gekommen ist. Das Urteil schwankt, einige finden Ješu' gut, andere schlecht, aber man scheut sich aus Angst vor dem Volke (die fanatische Synagoge), darüber öffentlich zu reden. Und warum ist er verhaßt, da doch die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes Mosis, das im Christentume verschwunden ist, von den hassenden Juden selbst auch schon preisgegeben ist, wenn sie am Sabbath ein Werk — auch wenn es eine Beschneidung ist — zu tun sich gestatten? Warum soll man nicht andere Teile des Gesetzes mit demselben Rechte preisgeben? Zumal da das Christentum den ganzen Menschen gesund macht! Entscheidet das, aber ohne Vorurteil 7, 24 — Ješu' Erscheinung kommt vom Himmel, sie ist von Gott gewollt 7, 28.

Nimmt ihn die Synagoge nicht an, so werden es die „Völker" tun, die ihn verwerfende Synagoge wird ihn später nicht mehr aufnehmen können, sie ist verhärtet, 7, 34, aber sie begreift es nicht. Positiv gesagt, nicht aus dem Gesetze, sondern von Ješu' stammen die Ströme lebendigen Wassers, welche vom Leibe seiner Angehörigen ausgehen. Die Meinung der Synagoge ist geteilt 7, 44. Nikodemus — von dem nicht berichtet wird, ob er die Worte Ješu' angenommen hat Joh 7, 50 — und Gamaliel Act 5, 34 stehen gegen 'Aqiba und Barkochba. Letztere Zeitgenossen des Evangelisten.

Ein Prophet hat für die Wahrheit seiner Rede keinen Beweis als eine nachträgliche Erkenntnis ihrer Richtigkeit, ein Mystiker ist nicht besser, ja vielleicht noch schlechter daran. Darum erklären die Juden, Ješu' habe nur sein Selbstzeugnis für sich 8, 13,[1] was von ihm mit der Betonung ihrer mangelnden Einsicht beantwortet wird. Und das ist in der Tat die einzig mögliche Antwort an die Synagoge, über deren Schriftverständnisse auch Paulus einen Schleier liegen läßt 2 Cor 3, 14. Besäße die Synagoge wirkliche Einsicht statt sophistischer Dialektik, so würde sie Ješu' göttliches Wesen

---

[1] Der Ideengang selbst zeigt, daß die Geschichte von der Ehebrecherin dem Texte nicht zugehört: Die Szene an dem Feste des Wassergießens geht 8, 12 einfach weiter. Von schreckenerregender Trivialität ist 7, 53: „Und ein jeglicher ging nach Hause." Die Geschichte der Ehebrecherin wird damit auf den folgenden Tag verlegt, das wäre der neunte Tag, wo das achttägige Fest vorbei war, während 8, 12 πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησε an 7, 52 anschließt und die Selbstaussagen von 7, 19 fortsetzt. Die Ungeschicklichkeit der Interpolation, die 8, 9 berichtet, daß die Juden sich weggeschlichen haben, so daß nur das Weib übrigbleibt 8, 10, richtet sich selbst. Wenn niemand da ist, kann 8, 12 nicht fortfahren: Wieder sprach er zu ihnen. In Wahrheit schließt die Ortsbestimmung 8, 20 „im Schatzhause und im Tempel" die 7, 14 beginnende Auseinandersetzung ab. Vgl. Zahn D. Ev. Joh P. 712.

begreifen. So entwickelt sich die Differenz dahin, daß Position gegen Position steht: „Ihr seid Kinder des Satans“ — „über dir ist ein Dämon“. 8, 44, 48 Wenn die Juden das Wort damit beantworten, daß sie sich rechtfertigend sprechen: Sagten wir nicht, daß du ein Samaritaner bist, so hat wohl Basilides den Judengott für einen weltschaffenden Engel oder Archonten erklärt und Marcion für einen bloß gerechten Gott, von Simon Magus hören wir das aber nicht, die Äußerung geht vielmehr darauf, daß wie Simon vom Vater herabgestiegen sein und die Ennoia bei sich haben wollte, so auch Ješu' vom Vater kommen und göttliches Wesen in sich haben wolle. — Dieser Gegensatz kann dann nur mit Tätlichkeiten enden, denen sich Ješu' entzieht 8, 59.

Nach alledem wird die Heilung des Blindgeborenen symbolisch die Erleuchtung der zu Ješu' Bekehrten darstellen, von denen die ungläubige Synagoge wissen möchte, auf welche Weise ihnen die Augen geöffnet sind. Zuerst wollen sie nicht glauben, daß er blind geboren ist — seine Erleuchtung ist also Schwindel — als das aber widerlegt ist, und er die Konsequenz zieht, daß ein solcher Erleuchter göttlich sein müsse — daß also die Tatsache und das Vorhandensein der Erleuchtung der Gläubigen den göttlichen Ursprung an sich beweise — stehen wir wieder am Ende, weitere Diskussion wird unmöglich, er wird hinausgeworfen 9, 34, 35 — der Gläubige aus den Juden wird von der Synagoge gebannt. Aber Ješu', der Hirt einer Herde, nimmt den Gebannten auf und lehrt den Grundsatz, daß ihm gegenüber die Sehenden blind werden und die Blinden sehend. Das ist Umbildung von Matth 11, 25, Luk 10, 21 nach Maßgabe von 1 Cor 1, 18 ff.

11. Um Ješu' existiert schon eine Herde, sie ist sogar schon durch Irrlehre gefährdet, gegen die nur der Schutz hilft, daß die Herde ihrem Hirten allein folgt, gegen einbrechende Diebe aber taub bleibt. Diese Diebe sind nicht mehr die Paulus entgegenarbeitenden Judaisten oder umgekehrt, denn um die Verbindlichkeit des Gesetzes für die Christgläubigen handelt es sich nicht. Wir stehen dogmengeschichtlich später, aber die Diebe sind nicht so scharf bezeichnet, daß man sagen könnte: Hier ist er oder dort. Nur vor den Anfängen der Gnosis wird man nicht Halt machen können. Das Dasein der Herde — gleichbedeutend mit der Wirkung der Erleuchtung — ist der Synagoge rein unbegreiflich, es entsteht eine Spaltung, die Juden halten Ješu', d. h. seine Herde, für irrsinnig, andere — wohl die Judenchristen — erkennen den Tiefsinn seiner Worte und schließen aus der Erleuchtung auf göttliche Quelle 10, 21.

So fragen denn 10, 24 die Juden, ob er der von ihnen erwartete Messias sei — als welcher er von den Judenchristen anerkannt ist, — aber darauf gibt es kein Ja und kein Nein, denn der Logos kann nicht in einem jüdischen Messias aufgehen, er ist um des Himmels Weite von ihm verschieden. So wird Ješu' gesteinigt, weil er „sich selbst zu Gott macht“ 10, 33. Auch hier führt die Diskussion zu Tätlichkeiten, der Schluß wird benutzt, um auch die Überlegenheit Ješu über den Täufer noch einmal zu betonen 10, 41.

Wenn hier 7, 1—10, 41 als die Auseinandersetzung mit dem Judentume bezeichnet ist, so fällt das sachlich mit Baurs Ausdruck „der dialektische Kampf“ zusammen. Meine Teilung ist aber nicht von ihm entlehnt, sondern selbständig aus dem Aufbau des Evangeliums abgeleitet und formuliert.

C. Das ewige Leben gegenüber dem Glauben der Masse.

12. Der volkstümliche Messiasglaube hindert den wirklichen lebendigen Logosglauben, der das Leben ist und gibt. Ješu' selbst, sein Besitz, ist die Auferstehung und das Leben. Das versteht die Schwester des Lazarus nicht, sie weiß nur, daß am jüngsten Tage eine Auferstehung erfolgen soll, und hält Ješu' für den Messias, dessen Erscheinung am jüngsten Tage keineswegs jüdisch anerkannte Lehre ist. Es folgt ja sein Reich mit der ersten Auferstehung vierhundert oder tausend Jahre lang und dann erst das Gericht und der zweite Tod, so daß dann erst der jüngste Tag ist. Sie glaubt somit das Wort: „Ich bin die Auferstehung und wer an mich glaubt, lebt, auch wenn er stirbt, und wer lebt und an mich glaubt, stirbt in Ewigkeit nicht“ — in Wahrheit nicht, ja sie begreift es nicht einmal. So wird denn ein Zeichen gegeben, damit diese Schar von Menschen, die versammelt sind, glauben, daß Gott ihn gesandt hat, aber diese Wiederbelebung des Toten ist ein Zeichen, nicht die Auferstehung, welche gemeint ist mit den Worten: Ich bin die Auferstehung. So setzt sich am Schlusse der Mystiker auch mit der Vulgäridee über Fortdauer und Neubelebung toter Leiber (Matth. 329 ff., 427) auseinander, an deren Stelle er eine lebenskräftige Unsterblichkeit im Geiste setzt.

Mit dieser kurzen Übersicht wird der Beweis erbracht sein, daß es richtig ist, in diesen überall mit einem Untersinne versehenen Szenenschilderungen und Auseinandersetzungen eine Selbstdarstellung des Logos teils mit seinen eigenen, teils mit den Worten des Evangelisten zu erblicken, in welcher sein Verhältnis zu den gleichzeitigen Formen religiöser Vorstellungen, abgerechnet das gemeine

götzendienerische Heidentum, den Fetischismus der Zeit, abgerundet dargelegt wird. Eine Biographie Ješu' ist das nicht und soll es nicht sein.

D. Die Leidensgeschichte.

Mit dem Eintritte in die Leidensgeschichte nach 12, 35 hört die Auseinandersetzung mit fremden Religionen auf: Da ist Ješu' auf seinen inneren Kreis beschränkt und entwickelt darum nur für diesen den Kern seines Mystizismus absolut und ohne Rücksicht auf positive Weise. Aber das Verhältnis zu den Synoptikern bleibt auch hier das der freiesten Umarbeitung. Schon die Salbung in Bethanien, welche aus Matth 26, 6, Marc 14, 3 entnommen, aber nach Zeit und Ort verlegt worden ist, beweist das. Johannes verlegt das Ereignis in das Haus des Lazarus aus dem Hause Simons des Aussätzigen und auf den sechsten Tag vor dem Ungesäuerten von dem zweiten. Oder ist der dritte zu rechnen? Ob in der Wahl des Lazarushauses — der jüdisch auferstanden war — statt des Hauses eines geheilten (!) Aussätzigen ein symbolischer Sinn liegt, bleibt zu erwägen. Wie Johannes reflektiert arbeitet, zeigt diese Reihenfolge: Bei Matth 26, 8 sind „die Jünger" unwillig über die Vergeudung, bei Marc 14, 4 verschwinden die Jünger, deren Frömmigkeit und Ješu'verehrung durch solchen Unwillen kompromittiert würde, es treten ungenannte „Etliche" an ihre Stelle, aber Marcus weiß daneben doch, daß die Salbe dreihundert Denare wert ist[1] (er müßte demnach sonderbar geschäftliche Spezialnachrichten gehabt haben!), Johannes will nichts von beliebigen „Etlichen", sondern kommt auf Apostel zurück, von denen er freilich nur Ihuda gebrauchen kann. Die dreihundert Denare behält er bei, wie er 6, 7 trotz der sonstigen Änderungen auch die zweihundert Denare aus Marc 6, 37 nicht verlorengehen läßt. Ebenso ruht die Einzugsgeschichte auf der alten Unterlage, aber sie ist höchst sinnvoll nach der Salbung gestellt, damit man verstehe, daß mit dem Einzuge schon die Selbsthingabe des Geweihten beginnt. Neu ist die Einführung der Heiden durch

---

[1] Dies ist auch ein Fall, an dem man sich über Marcus orientieren kann. Wann aber wird der Aberglaube an Marcus als ältestes Evangelium bei den ernsten Forschern aufhören, der alle historisch-christologischen Untersuchungen jetzt vergiftet? Von den nachplappernden Laien und theologischen Journalisten ganz zu geschweigen! Solange als nicht der gereinigte Matthäus als älteste und getreueste geschichtliche Aufzeichnung über Ješu' von Nazareth anerkannt wird, wird man seinem Wesen und Wirken nicht geschichtlich gerecht werden können. Vgl. besonders einmal das Fehlen der κατὰ πᾶσαν αἰτίαν bei Marc 10, 2 nach Matth P. 274, Marc P. 115.

Philippus und Andreas — nicht Petrus! — deren Bedeutung, aber auch Schwierigkeit von mir zu 12, 20 erörtert ist.

Nehmen wir 13, 21, wo Ješu' den Verräter bezeichnet, aus, so tritt historischer Stoff erst im 18. Kapitel wieder hervor. Aber man vergesse nicht, daß trotz der enormen Schwierigkeiten von 13, 21 ff. auch hier die synoptische Unterlage durchleuchtet, wie das die Abfolge der Ereignisse zeigt. Denn es ist:

Joh 12, 1—11	=	Matth 26, 6—13	=	Marc 14, 3
12—16	=	21, 1—11	=	11, 1
13, 21—30	=	26, 21—25	=	14, 18
18, 2—11—27	=	26, 47–56–75	=	14, 43, 53, 72
18, 28—19, 16—30	=	27, 2, 11–31–51	=	15, 1, 2, 20, 38
19, 38—42	=	27, 57—61	=	15, 42

wo überall der Ablauf der Geschichte identisch ist, so daß neben der eben erklärten sinnvollen Umstellung der Salbung und des Einzuges nur die Kreuzabnahme mit dem Nichtbrechen der Schenkel und der Lanzenstich neu ist, was mit dem Lehrtypus zusammenhängt: Ješu', das wahre Passa, aus dessen Leibe lebendige Wasser 7, 37, 38 und Blut ausströmen. Da die leicht sich darbietende Deutung des Blutes auf das heilige Abendmahl durch das richtige Verständnis des sechsten Kapitels ausgeschlossen und die des Wassers auf die Taufe — die Johannes nicht betont — keineswegs nötig ist, da sich eben 7, 37 wie von selbst zur Erklärung anbietet, so stelle ich zur Erwägung, ob nicht das αἷμα καὶ eine alte Erweiterung ist und der echte Text nur καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν ὕδωρ geboten hat.[1]

Das Tatsächliche in 20—21 ist an seiner Stelle besprochen.

V. Der ethische Charakter der johanneischen Mystik.

Wenn die voranstehende rasche Übersicht im wesentlichen das Richtige trifft, denn in Einzelnheiten wird sich jeder seine Vorbehalte machen, und ich darf nicht auf Zustimmung in jedem Worte zählen, dann liegt das Wesentliche des Evangeliums in der Einführung eines mächtigen mystischen Gefühlslebens in den synoptischen Stoff. Der Verfasser hat diesen und damit die historische Person Ješu' zum Gegenstande seiner mystischen Kontemplation und Meditation gemacht und von glühender Ješu'liebe getrieben, welche ein völliges Einswerden mit ihm als alleiniges Ziel ansah, Ješu' als Verkörperung der höchsten Vernunft geschildert, die als zentrales Weltprinzip mit

---

[1] Vom αἷμα handelt nur 6, 53—56, eine interpolierte Stelle, und 19, 34. Sonst ist davon im Johannes niemals die Rede.

Gott selbst zusammenfällt. Diese in Ješu' leiblich gefaßte absolute Vernunft ist ihm Leben, ist ihm Licht, ist ihm alles, um sie dreht sich der Weltprozeß von Anbeginne und um sie wird er sich ewig drehen. Was das individuelle Einzelleben am Ende der Entwicklung werden wird, ob es sich in die göttliche Substanz auflöst oder individuell bleibt, ob Ješu' selbst in Gott zurückkehrt oder als Ješu' ewig ist, das ist nicht entschieden ausgesprochen. Das zeigt die Erklärung über die Auferstehung in der Geschichte des Lazarus, der letzen der an die Öffentlichkeit gerichteten Aussagen. Die Frage ist für den wahren Mystiker von viel geringerer Bedeutung als der logische und egoistische Mensch vermeint, und in Wahrheit hat er keine Antwort, nur das ist sicher, daß die Aufrechterhaltung der Individualität der vollen Einheit noch nicht entspricht.

Auch über die sittliche Willensfreiheit macht sich der Mystiker wenig Kummer, denn sein höchstes Ziel ist es, den eigenen Willen los zu werden und freiwillig auf ihn zu verzichten. Gewolltes Nichtwollen des Wollens.[1]

Paulus, der mit des Aratus τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν den Grundgedanken aller Mystik ausspricht, ist mit mystischer Betrachtung des erhöhten, aber nicht des lebenden Ješu' vorangegangen, doch der Gegenstand seiner mystischen Aneignung ist der himmlische Mensch (der ἐπουράνιος 1 Cor 15, 49), nicht die Weltvernunft,[2] und seine Mystik ist zur Ekstase disponiert, er sieht und hört himmlische Dinge, wogegen die johanneische Mystik ethisch gerichtet ist. Das ist das Charakteristische an ihr, und darum ist sie innerlich gesund und entbehrt des pathologisch-nervösen Zuges, den die Mystik sonst zu haben pflegt — fast möchte ich sagen ausnahmslos hat — aber ich kenne doch nicht alle Mystiker und darf das nicht sagen. Fügen wir also der Charakteristik des Seelenlebens des Verfassers den Zug hoher ethischer Bestimmtheit bei, wodurch er sich weit über die schwächere, d. h. stärker ekstatische Mystik erhebt. Unsere frühere Betrachtung hat uns gelehrt, daß Johannes ohne Kenntnis

---

[1] Davon handelt Baur, Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangel., Tübingen 1847, P. 90.

[2] Es bedeutet den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Typus des Menschen, den präexistierenden, der vom irdischen, d. h. dem Protoplasten Adam, dem γήϊνος, verschieden ist. Bei Philo, Leg. Alleg. II, 67 M. sind zwei γένη ἀνθρώπων, d. h. zwei verschiedene Dinge in einem realen Menschen verbunden, das eine γένος ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, der νοῦς, das andere aus Erde gebildet. Jener strebt zu seinem Urbilde, an dem anderen haften die Empfindungen und die Übel. Dem letzteren gilt das Wort: Wir wollen ihm eine Hilfe machen, die dann der Leib ist, welcher dem νοῦς beigegeben ist.

griechischer, speziell jüngerer stoischer Philosophie seine allgemeine Konzeption nicht gedacht haben kann, die mystische Richtung in ihm bestätigt das. Die Unterlage findet sich schon in der philonischen Lehre, daß bei dem Tode der Tod des Menschen — die Trennung von Seele und Leib (Leg. Alleg. I, 65 M) — zu scheiden ist von dem Tode der Seele, der in der Vernichtung der Tugend und der Annahme der Bosheit besteht. Er beruft sich dabei auf Heraklits Wort: Wir leben den Tod jener, sind aber gestorben das Leben jener.[1] Die durch den Tod befreiten Seelen gelangen wieder zum ungestörten Genusse ihres höheren Lebens, aber so, daß nur der νοῦς ohne die niederen Seelenkräfte daran teilnimmt. Die am Leibesleben mit Freude haftenden erleben eine Seelenwanderung, der unheilbaren Sünder wartet eine Hölle (Cherub. 139 M. De exsecrat. 433). Im Guten beharrt nur der, den Gott, das wäre also der göttliche Logos, darin behütet (Leg. Alleg. I § 19, 56 M). Die Tugend ruht auf der Weisheit, deren einziger Gegenstand die Gottheit ist und die mit dem Glauben zusammenfällt: „Das beste ist, Gott zu glauben und nicht den undeutlichen Erwägungen und den unsicheren Vermutungen, Abraham glaubte ja Gott und wurde für gerecht angesehen.“ Leg. Alleg. III § 81, 132 M. Diese Weisheit, die Sara, ist den enzyklischen Wissenschaften, der Hagar, überlegen, aber der höchste Zweck der Philosophie ist das Seelenheil, der Philosoph ist ein Arzt bei Philo wie bei Plutarch und bei Marc Aurel.[3] Die Philosophie mündet aus in die Ethik. Die nächste Aufgabe ist die Erkenntnis unserer Nichtigkeit, „wer Gott erkennen will, muß sich selbst aufgeben, er muß seinen Sinn von allem Vergänglichen abwenden, er muß Gott werden. Ebenso aber auch umgekehrt: Wer sich selbst aufgibt, der erkennt den Unendlichen.“ Diese religiöse Vollkommenheit hat ihre Stufen und ist erlernbar, die höchste Stufe aber hat der Autodidakt, „er ist von Hause aus vollkommen“, „seine Weisheit ist eine Gabe Gottes“.

Damit sind wir mitten im mystischen Strome, der den Philo trotz des inneren Widerspruches, der darin liegt, daß er eine un-

---

[1] Auch Quod deter. pot. 205 M Ζῇ ὁ τεθνάναι δοκῶν . . . τέθνηκε δὲ ὁ περιεῖναι νομιζόμενος τὸν ψυχικὸν θάνατον, ἀρετῆς, καθ' ἣν ἄξιος μόνην ἐστὶ ζῆν ἀποσχοινισθείς.

[2] Vgl. Zeller, Griech. Phil.[3] III, 2, P. 397, 405, 406, 410 ff. — Dies und das Folgende muß man in der Gesamtheit des Systems fassen, wie es die reife Darstellung Zellers zeigt, so daß ich auf ihn verweise, statt einzelne Belege zusammenzulesen.

[3] „Dieser Gesichtspunkt tritt seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in bezeichnender Weise hervor.“ Zeller a. a. O. III, 1, P. 733. Vgl. Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken Luk 5, 31.

mittelbare Gotteserkenntnis in demselben Augenblicke leugnet und fordert — ein Widerspruch, den er mit allen Mystikern teilt — jetzt unweigerlich zu der Idee führt, daß der Geist sich über die Sinnenwelt, über alles abgeleitete Sein, ja über die Ideen und den Loges selbst erhebt, vom ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt diese selbst sieht — wofür Moses Exod 33, 13 der Typus ist — und nun mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält. Das Fragment Mang II P. 654 sagt: „Das Angesicht Gottes zu schauen ist menschlicher Natur unmöglich. Aber der Ausdruck Angesicht ist nicht im eigentlichen Sinne verwendet, sondern parabolisch zur Erklärung der lautersten und reinsten Idee des Seienden . . . Denn Gott sagt nicht: Ich bin nach (meiner) Natur nicht sichtbar. Wer ist sichtbarer als der, der alles andere Sichtbare erzeugt hat? Das Hindernis ist die Impotenz des Gewordenen.“ Dies Schauen erfolgt im Zustande des Entwerdens, wie die deutschen Mystiker sagen. Zuvor muß man Gott werden — was unmöglich — damit jemand vermöchte Gott zu umfassen. Wenn aber jemand dem sterblichen Leben stirbt und das unsterbliche als Entgelt empfangend lebt, dann wird er wohl sehen, was er niemals sah. Θεὸν γενέσθαι δεῖ πρότερον· ὅπερ οὐδὲ οἷόν τε, ἵνα θεόν τις ἰσχύσῃ καταλαβεῖν. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ μέν τις τὸν θνητὸν βίον, ζήσῃ δὲ ἀντιλαβὼν τὸν ἀθάνατον, ἴσως ὃ μηδέποτε εἶδεν ὄψεται. Er schildert die Ekstase als einen korybantischen Wahnsinn, bei dem die Sonne des νοῦς untergeht, und das menschliche Licht in dem göttlichen verschwindet, sicher dabei durch seine Vorstellung von der prophetischen Begeisterung stark beeinflußt: Πόθος εἴ τις εἰσέρχεταί σε, ψυχὴ, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι . . . σεαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. Quis rer div. haer. P. 482 M.

Es genügt, dies in das Gedächtnis des Lesers zurückzurufen, der nun von selbst daran denkt, daß das alles höchst unjüdisch, letztlich aus dem Garten Platons stammt,[1] und daß es weiter nach Philo's Zeiten gewuchert hat, bis ihm Plotin die letzte Ausbildung gegeben hat, welcher die Entzückung und Einswerdung, ἅπλωσις, was ich dem arabischen tauḥîd in dem Sinne gleichstelle, in welchem es die Mystiker gebrauchen, mit dem Liebeswahnsinn und der Trunkenheit identifiziert hat, von der im Phaedrus die Ideenentwicklung ausgegangen ist, und in die sie bei den Orientalen wieder einmündet.

---

[1] Vgl. meine Heidelberger Prorektoratsrede: Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Heidelberg 1893, P. 39.

Von dieser mystischen Gedankenwelt ist Johannes berührt, aber er bleibt nüchtern, weil seine Vermittlung mit Gott durch den Sohn bedingt ist, sich also an empirische Grenzen hält, denn mit dem Menschen Ješu' kann sein Anhänger eins werden. Das ist ethisch, nicht physisch gedacht, und die religiöse Vereinigung mit Gott bleibt darum ethisch und frei von Ekstase und Askese, bleibt haltbar und wirksam, weil sie an dem vorstellbaren, ethisch gedachten Wesen Ješu' haftet und nicht an dem nicht vorstellbaren Gotte. Aber ohne Berührung mit der griechischen Mystik würde Johannes seinen synoptischen Stoff nicht in die Form gegossen haben, und eben darum müssen wir auf tiefen Einfluß griechischen Denkens auch für diese Seite seiner Konzeption schließen. Er hat Person und Werk Ješu' der Welt der Denker zugänglich gemacht, während die Synoptiker in der jüdischen Ideenwelt, Paulus in der Verarbeitung des jüdischen Messianismus, und der Hebräerbrief in der Allegorik Alexandriens befangen geblieben sind, welche den hellenischen Denkern nicht ohne weiteres zugänglich waren.

VI. Die Abfassung, der Verfasser und die Textlage.

Daß es eine schwer zu begreifende Entwicklung wäre, wenn Johannes, der Sohn des Zabdai, ein galiläischer Fischer, zu einer solchen Betrachtung der Erscheinung Ješu' gekommen wäre, ist eine sich aufdrängende Bemerkung, und damit ist die johanneische Frage aufgeworfen. Sie betrifft Heimat, Zeit und Verfasser des Evangeliums. Alles dies, so vielfach untersucht und erörtert, liegt meiner Aufgabe ganz fern, die sich darauf beschränkt, den Text in seiner ältesten erreichbaren Form zu erforschen und die textkritische Lage vielfach unter das Licht der auch aus jüdischen Schriften zu holenden Realerklärung zu stellen, wie das in den früheren Teilen dieses Werkes geschehen ist. Es genügt mir zu sagen, daß die a posteriori durch viele einzelne Observationen bewährte stillschweigende Voraussetzung meiner Arbeit die ist, daß das Evangelium rund zwischen 120 und 150 abgefaßt ist,[1] daß aber an wichtigen Stellen alte Lesarten bloßgelegt sind, welche in manchen Punkten eine Revision der Einleitungsfragen nötig machen. Dahin gehört das Fehlen des πολλὰ in 14, 30, das Fehlen des πάλιν in 21, 1, die Sicherstellung des Textes

[1] Die von Thoma und dann wieder von Kreyenbühl II, 439 ff. aufgestellte Ansicht, daß Joh 11, 48 den Barkochbakrieg voraussetze, hat viel Verlockendes. Dann wäre das Buch zwischen 135 und 150 abgefaßt. Aber ich wage hier nicht fest zu behaupten. Auch von 70—135 war das Leben der Juden in Jerusalem alles nur kein freies und selbständiges.

20, 31,[1] der den Zweck des Evangeliums beschreibt und zeigt, daß es an eine bestimmte Gruppe, diesmal von jüdisch denkenden Lesern, gerichtet ist. Er lautet in Wahrheit: Dies ist geschrieben, damit ihr glaubt, daß der „Messias Ješu'" der Sohn Gottes ist.[2] Letzteres und 21, 24 zeigt, daß eine unjüdische und nach dem Gesamtinhalte des Werkes mystisch gerichtete Gruppe das Schriftwerk veröffentlicht und mit ihrer unkontrollierbaren Auktorität die Richtigkeit des Inhaltes — was sie als Mystiker leicht konnten — versichert, aber durchaus nicht gesagt hat, daß der Jünger, den Ješu' lieb hatte, eben dies Buch abgefaßt habe. Ihr Wort sagt nur, daß er die Dinge bezeugt und aufgeschrieben habe; daß seine Aufzeichnungen dies Buch seien, das sagen sie nicht. Es liegt völlig in der Möglichkeit, daß sie das von ihnen edierte Buch auf Grund jener Aufzeichnungen geschrieben sein lassen und es vom Verfasser der Aufzeichnungen nur indirekt ableiten.

Das Buch entstammt einem mystischen Kreise, der seine Impulse und seine Auffassung auf den Jünger zurückführte, den Ješu' lieb hatte. Darum konnte es sehr bald nach seiner Abfassung als Evangelium nach Johannes κατὰ Ἰωάννην, nicht aber, obwohl es ein höchst individuell gefärbtes Werk ist, als von Johannes bezeichnet werden. In dieser Überzeugung ist es sehr bald den Synoptikern als höheres Werk beigeordnet, da es Tatian in seine Harmonie schon eingearbeitet hat. Bei der Annahme zur allgemein kirchlichen Leseschrift, statt es auf eine bestimmte, vermutlich kleinasiatische Gruppe zu beschränken, sind dann die Retouchen der Stellen vorgenommen, welche dem kirchlichen Gemeinbewußtsein Schwierigkeiten bereiteten, und man ist sehr rücksichtslos mit dem Texte umgegangen. Solche Änderungen sind darum im Syrsin schon vielfach ausgedrückt, obwohl er einem Texte entstammt, der um 200 schon da war, der also der Abfassungszeit so nahe steht, daß seine Handschrift die zweite oder dritte Abschrift des kirchlich redigierten Textes gewesen sein kann. Aber nicht alles war schon fest. Man vergleiche die Erörterungen zu 3, 30 ff., die über Judas 13, 3 und die doppelten Formulierungen in 15, 1, 22; 16, 19—29; 17, 11, 14—16, 21 u. a. m.

Aus dieser so erkannten Vorgeschichte erklärt sich die Textlage, deren ganze Schwierigkeit Niemand vor Blass, der jetzt mit

---

[1] Alle drei Stellen sind bei Holtzmann-Bauer nicht erörtert, aber schon Thoma hat das πολλὰ aus inneren Gründen verworfen.

[2] Weizäcker[2], P. 550: Das neue, was zu der philonischen Logoslehre hinzukommt, ist daß der Messias, der erschienene Sohn Gottes, eben der Logos ist.

parteiischer Ungerechtigkeit beurteilt wird, durchschaut hat. Blass läßt keinen einzigen Textzeugen als durchgängig zuverlässig gelten — was ich schon Matth P. XIV gesagt habe — und geht bis zu der Behauptung fort, daß abgesehen vom Autographon des Verfassers kaum ein reiner Text je existiert hat, weil die Interpolation sofort begonnen habe. Die bewundernswerte Ausgabe von Blass (Evangelium secundum Johannem, Lipsiae 1902) ist von mir Wort für Wort verglichen worden. Ich bin vielfach ganz unabhängig mit ihm zusammengetroffen, und wo wir voneinander abweichen, liegt immer ein Problem vor, an dem sich ja nun Andere versuchen können. Ich habe angemerkt, wo ich ihn allzu kühn, und wo ich ihn zaghaft finde, eingedenk der Mahnung an den Kritiker: be bold, be not too bold. Da es auf diesem Gebiete so Vieles und Schwieriges zu tun gibt, daß man es unterlassen soll, das Getane noch einmal zu tun, so habe ich die Zitate von Chrysostomus und Nonnus nicht kontrolliert und sie einfach Blass entlehnt. Jede Polemik ist vermieden, nicht nur gegen Blass, sondern auch gegen alle sonstigen Erklärungsschriften, welche ich zu Hilfe gezogen habe, wobei ich indessen nur Hauptwerke benutzt habe und auf Vollständigkeit und Prioritätsansprüche verzichte. Was ich entlehnt habe, ist überall mit Quellenangabe versehen. Nur über einen der neuesten Bearbeiter, Kreyenbühl (Das Evangelium der Wahrheit, Berlin 1900 und 1905), gestatte ich mir hier die Bemerkung, daß der hohe Wert seiner Arbeit ganz unberührt davon bleibt, ob man seine positive Kritik in Betreff des Menander, des Ignatius, des Simon von Gitta annimmt oder nicht, indem man vorzieht, die wirklich vorhandene Polemik gegen kirchliche Richtungen nicht an bestimmte Namen wie Judas und Ignatius oder Tomas anzuhängen, sondern nur allgemein anzuerkennen und den Namen des Verfassers für unfindbar zu halten, da er seine Spuren selbst sorgfältig verwischt hat. Für das Verständnis des wahren Sinnes des Evangeliums wird Niemand Kreyenbühls Reduktion des Ganzen auf den Ideenkreis der Mystik ungestraft vernachlässigen und seine durchgehende Zurückweisung der Jagd auf biographische Einzelnheiten, durch welche unsere Kenntnisse über Jesu' Lebenslauf angeblich bereichert werden sollen, ohne Selbsttäuschung ignorieren. Leider hat Kreyenbühl durch die Behauptung der Abfassung durch Menander mit Allem, was daranhängt, einer oberflächlichen und schnellfertigen Kritik eine breite Angriffsfläche geboten, aber wenn dieser Name und manches andere als unbeweisbar zurückgewiesen wird, so ist damit die Bedeutung seines Werkes keineswegs zerstört. Schon seine Aufdeckung der Insuffizienz der älteren Auslegung und seine Abrechnung mit ihren Methoden

und Beweismitteln ist epochemachend und als Ganzes betrachtet wirkt seine Arbeit wenigstens auf mich trotz aller Vorbehalte immer wieder erfrischend, ermutigend und befreiend und in vielen grundlegenden Punkten, wie in der Beurteilung der Stellung des Johannes zum Judentume, welches er nur als geschlossene Religionsgesellschaft, aber nicht mehr nach seinem geschichtlichen Leben und Streiten in den Parteien schildert, gegen das er einen starken Gegensatz, verbunden mit guter Sachkenntnis, empfindet, bin ich mit ihm völlig zusammengetroffen. Eine Probe auf die Richtigkeit der Schilderung des Milieus, in dem Ješu' lebte, in den Evangelien liefert die Erwähnung der Sadducäer, Matthäus, der grundlegende älteste — freilich interpolierte — Bericht erwähnt sie siebenmal, Marcus und Lukas je einmal, Johannes gar nicht. Wo ist hier Historie? Nur in Matthäus, für die übrigen ist das jüdische Staatswesen, an dessen Spitze in Ješu' Zeit Sadducäer standen, nicht mehr vorhanden.

So viel mag zur Einleitung in diesen letzten Band meiner Evangelienstudien gesagt sein, den ich in fünfjähriger, oft unterbrochener und immer wieder mit Zähigkeit aufgenommener Arbeit an dem Ende meines siebenzigsten Lebensjahres geschlossen habe, um, wenn Gott Leben und Kraft gibt, mich jetzt dem Abschlusse anderer, längst vorbereiteter Arbeiten zu widmen. Indem ich nun die Untersuchungen über das vierte Evangelium dem Leser übergebe, nehme ich, bei mehr als zwölfjähriger Arbeit an den Evangelien selbst alt geworden, von ihm Abschied mit den Worten Ovids:

Detur inoffensae metam tibi tangere vitae
Qui legis hoc nobis non inimicus opus.
Trist. 1, 9.

Begonnen Heidelberg den 16. November 1903, geschlossen den 18. November 1908.

Adalbert Merx.

Johannes

> Nihil sumus aliud Christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores. Nihil, si consideres, aliud invenies in ista religione versari. Haec totius summa est actionis, hic propositus terminus divinorum officiorum, hic finis, huic omnes ex more prosternimur, hunc conlatis precibus adoramus, ab hoc justa et honesta et auditui ejus condigna deposcimus, non quo ipse desideret supplices nos esse aut amet substerni tot milium venerationem videre: utilitas haec nostra est et commodi nostri rationem spectans. Arnobius.

I. 25. Der Messias und so ὁ χριστός, wie Vs. 20. Und dafür zitiert Origenes Tom 6, 5 artikellos μήτε Χριστός, nachdem er auch vorher 6, 4 neben ὁ χριστὸς artikellos μὴ εἶναι Χριστὸν geschrieben hat, so daß man sieht, wie der Messiasbegriff hinter dem zum Eigennamen werdenden Χριστὸς wirkungslos wird. Und dabei weiß doch Origenes in dieser Stelle und 6, 8 sehr gut, den ὁ προφήτης von dem artikellosen προφήτης zu scheiden und das für seine Auslegung zu benutzen. Tatsächlich geht bei ihm in der ganzen Behandlung der Stelle Χριστὸς und ὁ χριστὸς durcheinander. Und was sagt dazu die Textkritik der Origenes selbst? Es scheint, daß ihm Christus schon Eigenname für Ješu' geworden ist. Dazu ist die kritische Zusammenstellung Mrk P. 4 zu vergleichen, es bestätigt das dort Ausgeführte.

Vs. 27 welcher nach mir kommen wird ohne den Zusatz ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν. Die Altsyrer Syrsin und Syrcrt lassen ihn fort und stellen sich zu ℵB 1, 13 al — Rehd b — Arm Memph Äth Rom.

Die Pesch trägt ihn nach mit AΔ al — c Aur — Mscpte der Memph Äth Basel Philx — Hrs דקמי מני אתעבד = qui antequam ego factus est, und aus der inneren Entwicklung der syrischen Texte ergibt sich, daß der Zusatz unecht ist. Die Lateiner zeigen denn auch die verschiedenen Entwicklungsstufen parallel den Syrern, so jedoch, daß in ihnen unter Rückwirkung von Vs. 30 partiell de quo dicebam (ff² Rehd, dixi e) in den Text verflochten ist. Die Form ohne das qui ante me factus est = ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν zeigen Rehd und b: ipse est de quo dicebam quoniam post me venit vir, cujus ego non sum dignus caet. Dem stehen gegenüber mit dem ὃς ἔμπροσθεν κτλ, aber ohne das de quo dicebam, die Texte von q c δ Aur Hieron., so: ipse est qui post me venit (c δ Aur Hieron. venturus est) qui (δ om qui) ante me factus est, cujus etc. Mit δ geht a: qui post me venit ante me factus est, cujus etc., er läßt also qui fort. Beide Zusätze verbunden liegen vor in eff²: ipse est de quo dicebam (e dixi) quoniam (e qui) post me venit vir qui [e om. vir qui] ante

me factus est, cujus etc. Bei Cyprian 87 ist de quo dixi: post me veniens homo ante me factus est überliefert. Das war nach der Zeit des Arius nicht mehr möglich, denn es verstieß gegen das genitum non factum des Nicaenums. Indem aber gegen das de quo dicebam Zeugnis von qcǝ abgelegt wird, und das ante me factus est in aǝe, [wofür ff² vir qui ante me factus est erscheint, woraus das einfache vir, cujus non sum dignus in Rehd wieder auftaucht,] verworfen wird bei b Rehd, so bleibt als allgemein anerkannter Rest: quem vos ignoratis, qui post me venit (venturus est cǝ Aur), cujus ego non sum dignus caet. Genau das haben Syrsin und Syrcrt. Der Zusatz ὁ ἔμπροσθέν μου γενόμενος tritt wie in qcǝ Aur Hieron. auf in Pesch Phlx und in Hrs, aber so, daß die Pesch ܗܘܐ ܠܗ = γενόμενος ausdrücken, letztere jedoch mit אתעבד genau das lateinische factus (!) übersetzt. Das ipse est de quo dicebam hat kein Syrer. Wohl aber hat Pesch den Wortlaut des Origenes 6, 15 αὐτός ἐστιν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος durch ܗܘ ܗܘ ܕܒܬܪܝ ܐܬܐ exakt wiedergegeben, obwohl Origenes das ὁ ἔμπρ. μου γεν. nicht hat, das sich in ihr findet. Die ganze Verwirrung ist durch Rücksicht auf Vs. 30 veranlaßt. Da dort gesagt wird: ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον, dies aber in Vs. 27 nicht wörtlich steht, so mußte es vorn ergänzt werden und das ist geschehen. Die uns aus Matthäus bekannte mechanische Ausgleichung nach vorn liegt auch hier vor, und sie ist in die griechische Masse eingedrungen. Freigeblieben sind א B und danach Schmidtke's Ol, C*Lᵀᵇ, 1. 13 Ferrargruppe nebst etlichen andern Minuskeln.

Vs. 27 die Riemen seiner Schuhe auflöste ist abendländische Umbildung des morgenländischen ‚die Schuhe trage'. Vgl. Mtth P. 41.

Vs. 28. Dies redete er in Beth 'Abara. Da Syrsin, Syrcrt so schreiben, und der Arm. wenigstens Bethabara hat, obwohl er ἐγένετο bietet, die Pesch aber dafür Bethanien ausdrückt, so ist ersteres altsyrische Lesart, letzteres Korrektur nach dem im Ausgange des vierten Jahrhunderts beliebten griechischen Texte Bethanien. Dafür bietet aber C²KTAUΠ nebst der Ferrargruppe 69. 346 neben 1. 22. 33 βηθαβαρα oder βηθεβαρα und א^cb βηθαραβα, keiner aber ἐλάλησε statt ἐγένετο. In der Philox. stellt sich die Überlieferung so, daß im Texte Βηθανια, am Rande in doppelter Orthographie [Βηθ]αραβα gelesen wird, mit griechischer Umschrift βηαραβα und βηανια. Da der Memph überall Βηθανία hat, so ist das ägyptische Lesart, die auch im Baseler Äthiopen steht, allerdings neben Betabarā, so daß nicht ersteres, sondern auf ägyptischem Boden das letztere interpoliert scheint.

Mit der Lesart Bethanien schreibt man dem Verfasser des Evangeliums einen geographischen Irrtum zu, der beweisen würde, daß

er, wie Mrk und Lukas in Betreff von Bethphage, keine Ortskunde besaß, während doch sonst in der Taufgeschichte Johannes einen ganz ursprünglichen Zug von fundamentaler Wichtigkeit bewahrt hat, was umsomehr auffallen muß, weil die nachträgliche Ortsangabe, die keiner der Synoptiker hat, völlig überflüssig ist und darum eine höchst unnütze freie Erfindung wäre, oder aber einer alten Quellenangabe folgt, die dann nicht Bethanien gelesen haben kann. Zurzeit tröstet man sich damit, daß Bethabara eine Konjektur des Origenes sei, ohne zu beachten, daß man in diesem Falle dem Verfasser eine unnütze und falsche Erfindung zuschreiben würde. Wie steht es nun mit der auch von mir Matth P. 146 Note [1] noch geglaubten Konjektur der Origenes?

Die Wahrheit ist, daß Origenes Βηθαβαρα gar nicht hat und, was mehr noch bedeutet, nicht gehabt haben kann. In Tom 6, 24 ist nach Huet und de la Rue ταῦτα ἐν Βηθαρᾷ ἐγένετο mit dem Codex Bodlejanus und Barberinus zu lesen, und das auch im folgenden beizubehalten, so daß der Text lautet δείκνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαρα, nicht aber Βηθαβαρᾶ, wie ediert ist. Auch IV 280 hat so Βαθαρα. Daraus ergibt sich, daß auch vorher zu lesen ist ἐπείσθημεν δὲ μὴ δεῖν „Βηθανίᾳ“ ἀναγινώσκειν ἀλλὰ Βηθαρᾷ, zumal da Origenes nur sagt σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις, auch in dem Exemplare des Herakleon (zirka 160) werde Bethanien gelesen, also nicht in allen. Da nun Origenes das fragliche Wort οἶκος κατασκευῆς in seiner Auslegung übersetzt, in der er ausführt, daß auch der Sinn der geographischen Eigennamen für das Finden des tieferen Sinnes von maßgebender Bedeutung sei, so steht die Frage so: Konnte irgend Jemand das bekannte Wort עברה, das Floß oder Fähre bedeutet, durch κατασκευὴ übersetzen? Ich sage trotz Westc.-H, die behaupten, κατασκευὴ (= עברה) weise auf die Lesart Βηθαβαρά, daß das ausgeschlossen ist. Es gibt nur ein hebräisches Wort, das sich lautlich zu Βηθαρα fügt und durch οἶκος κατασκευῆς übersetzt werden kann, und das ist בֵּית יַעַר, wie bekanntlich das Zeughaus, also der οἶκος κατασκευῆς des Salomo 1 Knge 7, 1; 10, 17 heißt. Ein Βηταρ-ις nennt Josephus B. J. 4, 8, 1 und für den Wegfall des I-Lautes ist Be[th] simo[th] für Beth Jesimoth ib. 4, 7, 6 zu vergleichen.

Origenes ist also bei unserer Frage ganz zu ignorieren, von ihm stammt die Lesart Bethabara nicht, durch die ein sonst völlig unbekannter Ort am Jordan und zwar in Peraea bezeichnet wird, dessen Bedeutung „Furthausen“ zur Lage am Flusse paßt. So steht Bethabara als syr.-armen. Urlesart gegenüber der ägyptischen (weil im Memphiten) mit Bethanien, welche bei allen bekannten Lateinern aufgenommen ist. Die Entscheidung über den Urtext kann

nicht nach der Zahl der Handschriften gegeben werden, sondern nur auf Grund der Schätzung der syrischen und ägyptischen Textform überhaupt. Für unseren Fall hat aber schon Lightfoot sich die Frage gestellt, wie denn wohl das Βηθανία statt Βηθαβαρα entstanden sein könnte, da er den umgekehrten Fall, daß Bethanien das ursprüngliche sei, als undenkbar nicht ernstlich diskutiert und die Hypothese der Tautologie von עבר הירדן und בית עברה nur kurz andeutet. Er sucht Bethabara nicht bei der Jordanmündung, wo seit alter Zeit die lateinischen und griechischen Pilger an verschiedenen Stellen baden,[1] sondern weiter im Norden bei Baisan, rabb. ביסן = Βαιθσαν, wie die Septuaginta für בית שאן schreibt, und denkt בית עאניא Bethanien aus בית שאניא entstellt. Da indes für die Griechen nicht mit hebräischen Buchstaben zu operieren ist, so liegt es nahe, BHΘANIA aus BHΘCANH (Jos Arch 12, 8, 5 Βεθσάνῃ) abzuleiten. Bei Baisan war nur eine Furt 1 Macc 5, 52. Dann standen zwei sachlich nicht differente Ausdrücke in den ältesten Texten einander gegenüber, 1. ταῦτα ἐλάλησεν ἐν Βηθαβαρᾷ und 2. ταῦτα ἐγένετο ἐν Βηθσάνῃ, worüber sich der Leser entscheiden mag. Aus Βηθσανῃ ist vor Herakleons Zeit schon Βηθανία gemacht worden, also in einer Zeit, in die wir mit Handschriften nicht zurückkommen. — In Cod Assem[2] wird εν Βιθαρα gelesen. Tisch.

Aus dem Cod B des Hrs בבית עברא דירדנא = ἐν Βηθαβαρᾷ τοῦ Ἰορδάνου ist nichts zu schließen, es fehlt עניא, das die Codd AC haben, der echte Text war בבית עינא עברה דיר' = ἐν Βηθανίᾳ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, übereinstimmend mit der rezipierten Textform.

Wie diese so sind auch spätere geographische Angaben des Evangeliums durchaus rätselhaft. So die über Ephraim und Aenon. Diese Fragen müssen in sich zusammenhängend untersucht werden, es ist eine andere Topographie als in den Synoptikern vorhanden, und das gehört zur innersten Natur des Johannes, so daß man es nicht durch scheinbare Identifizierungen von Ortsnamen eliminieren kann.

Vs. 29—34. Welches die Sünde der Welt trägt, αἴρει, durch שקל interpretiert, das Wegtragen, Beseitigen bedeutet wie 2, 16; 10, 18. So haben es auch die Lateiner richtig verstanden. Iren 3, 1, 2 setzt aufert vgl. 2, 16, Cyprian 82^{3} auferet,[2] die jüngern tollit, beides im Sinne von fortschaffen. Vgl. auch 10, 18. Hebräisch ist נשא עונו soviel als schuldig werden, die Folgen einer verbotenen Handlung tragen, und

[1] Die Griechen baden bei el-Helu, die Lateiner südlicher bei el Maqṭa', d. h. die Furt, so daß es der Bedeutung nach zu Bethabara paßt. — Die letzten Lokalisierungen von Mommert, Löhr, die Beth ani = Schiffshausen und Furrer-Zahn, die Bethonim (בטנים!) Jos 13, 26 dahinter sehen, führt Holtzm. B. an.

[2] Im Pseudo-Cypr. De duplici martyrio steht 225^{35} qui tollit. So wird die Lesart eine kritische Instanz gegen diese Schrift.

das drücken die Syrer durch קבל חטיתה (Sept λαμβάνειν) aus, נשא עון im Sinne von Verzeihen, die Sünde wegheben ist syrisch שבק Gen 4, 13, griechisch ἀφεθῆναι. Unserem hiesigen Ausdrucke ähnlich ist Levit 16, 22, wo das hebr. נשא השעיר durch λήψεται ἐφ' ἑαυτῷ in Sept nicht so scharf ausgedrückt wird, als durch das שקל in Pesch, welches das Hinwegheben (ἦρται Jes 57, 2), Forttragen bezeichnet. — Demnach liegt der Typus nicht in dem Sündenbocke, sondern im hircus emissarius. Aber seit Alters ist im Lamme das Sühnopfer gesehen worden, wohin auch Origenes neigt, obwohl ihm als Griechen klar ist, daß αἴρω nicht sich mit etwas belasten bedeutet, sondern es fortschaffen.[1] In demselben Sinne setzen die Lateiner tollere, und der Armenier բառնալ, d. i. wegschaffen (to take away, to remove Bedrosian).

Vs. 33 der mich gesandt hat zu taufen, ohne ἐν ὕδατι, welches Syrcrt und Pesch einfügen. Mit diesem βαπτίζειν ἐν [τῷ] ὕδατι steht und fällt Vs. 33 ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, wie Blass richtig erkannt hat, der beides in eckige Klammern setzt. Der Zusammenhang gibt ihm Recht. Vs. 7 zeugt Johannes περὶ τοῦ φωτὸς, und von Vs. 19 an wird das ausgeführt, und zwar zunächst im Allgemeinen. Von Vs. 29 an wird das Zeugnis bestimmter, an dem Herabkommen des Geistes in Gestalt einer Taube, welches Johannes gesehen hat, und dessen Bedeutung ihm erklärt wird, erkennt er, daß Er ist . . . was? Die richtige Antwort ist: das Licht, denn Vs. 7 ist Johannes dazu gekommen, um über das Licht zu zeugen, welches Ješu' war, nicht aber, um in ihm sich selbst zu potenzieren, indem er erklärt, Ješu werde an der Stelle der Wassertaufe die Taufe im heiligen Geiste ausüben, von der später nie die Rede ist. Das ἐν [τῷ] ὕδατι fehlt nur in Syrsin, der aber das ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ hat. Die Textentwicklung stellt sich für Johannes chronologisch so:

Erste Stufe: Der mich gesandt hat, der sagte mir, auf wen du den heiligen Geist . . . herabkommen siehst, der ist es, — und ich habe es gesehen und bezeugt, daß dieser ist der ? Den richtigen Schluß gibt Vs. 34: der Auserwählte Gottes.

Mittlere Stufe in Syrsin: Der mich gesandt hat, . . . herabkommen siehst, der ist es, der im heiligen Geiste tauft.

Jüngste Stufe der Masse: Der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der sagte mir . . . herabkommen siehst, der ist es, der im heiligen Geiste tauft. — Die urechte Form, die Matthäus und Lukas haben, ist so in den Johannes, der die Feuertaufe nicht hatte,

---

[1] Man vergleiche Joh. Tom 6, 37 . . . . νοήσομεν τὸν ἀμνὸν τοῦ θεοῦ αἴροντα τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Οὐ πάντων δὲ ἡ ἁρμαρτία ὑπὸ τοῦ ἀμνοῦ αἴρεται κτλ., d. i. nicht die Sünde Aller wird von dem Lamme fortgeschafft etc.

sekundär wieder interpoliert. Matth P. 43 habe ich die Geistestaufe im Joh. noch angenommen, sie ist aber mit Blass zu streichen. Damit hängt aber weiter zusammen

Vs. 34 daß dieser der Auserwählte Gottes ist. So überliefern die Altsyrer, altlatein e und א* in der ersten Hand (dazu Papyri Oxyr 77. 218). Dies ἐκλεκτὸς wird von Pesch den meisten Lateinern c Rehd f und vom Korrektor in א beseitigt und dafür υἱὸς = der Sohn Gottes eingestellt, was dann in BDΔ etc. vorliegt. Die Mittelstufe, in der zum ursprünglichen ἐκλεκτὸς noch das jüngere υἱὸς eingeschoben ist, das Wanderwort ist, nehmen ein a electus filius Dei, ff²cDR Wordsworth filius electus Dei, b Dei filius electus. Zu dieser Mittelstufe gehört auch Hrs, denn in ihm drücken Cod A und B aus בריה דאלהא בחיריה = filius Dei electus ejus, Cod C aber mit ב' דאל' דיחידיה = filius Dei, qui unicus ejus schreitet christologisch weiter. Schon bei Origenes ist jede Spur der Lesart ἐκλεκτὸς verschwunden. Die ganze Stelle ist kritisch ungemein lehrreich, denn eine Urlesart ist in der ganzen griechischen Überlieferung so gut wie verschwunden, erst durch den Konsensus der Altsyrer und eines rein gebliebenen Altlateiners, dem sich die erste Hand von א zugesellt, kommt sie an das Licht, sie wird von Lachmann, Tregelles, Tischendorf verworfen, von Westc.-H. als alternativ an den Rand gestellt und erst von Blass, Zahn in ihr Recht eingesetzt. Sie lehrt auch, wie rücksichtslos die griechischen Redaktoren gegenüber den älteren Texten gewesen sind, die ihren dogmatischen Velleitäten folgten, aber nicht der wahren Urform des Textes, die sie aus ihrer damals modernen Überzeugung heraus fälschten, und sie zeigt uns auch, daß wir die Urentwicklung der Christologie mit bloß griechischen Mitteln niemals erkennen können. Diese Urform war Adoptianismus. Bei der Taufe kam der Geist auf den Auserwählten Gottes und blieb auf ihm. Dazu ist zu vergleichen, was Matth P. 48 ff. erörtert ist; man kombiniert dann leicht die Entwicklung der Taufgeschichte. Ihre Grundform war die, daß vor aller Augen der Himmel sich öffnete, die Taube herabkam, und daß alle das Bath Qol vernahmen: Dieser ist mein Sohn und mein Geliebter, was verstanden wurde als mein Erwählter. Damit war Ješu' Würde öffentlich deklariert. Diese reine Urform ist verloren. Ganz nahe zu ihr steht Lukas, der es nur unterläßt zu sagen, wer den Himmel offen und die Taube kommen sah, und wer das Bath Qol hörte. Weiter differiert Johannes, denn bei ihm sehen nicht alle Anwesenden, sondern nur der Täufer die Taube herabkommen, der dann die Deklaration übernimmt, und das Bath Qol ist übergangen, aber seine echte Lesart ἐκλεκτὸς zeigt, wie es verstanden worden ist. Andrerseits hat Matthäus das Bath

Qol erhalten, das alle hören, aber Ješu' allein sieht die Taube kommen, während die Öffnung des Himmels in der ältesten Textform nicht ihm allein, sondern allen sichtbar gedacht wird.

Man sieht, daß im Matth eine Halbheit liegt. Ganz fern von der Urform steht Markus, nur Ješu' sieht, und wer das Bath Qol hört, der bleibt im Unklaren. Und diese Darstellung gefällt heute, weil sie der Visionshypothese Raum läßt. Vgl. Mrk P. 14.

Je fühlbarer diese adoptianische Christologie, deren Kennmarke das Wort ἐκλεκτὸς ist, von der johanneischen Logoslehre sich entfernt, um so sicherer ist, daß Johannes in der Taufgeschichte einer uralten Darstellungsform folgt, die so fest anerkannt und verbreitet war, daß er sie, die den wahren Anfang der Urevangelien bildete, nicht umgehen konnte, und die er trotz seiner anders gearteten Erklärung des Göttlichen in Ješu' eigentlich im Widerspruch mit sich selbst aufnehmen mußte. Wir haben ältere und jüngere Christologie unausgeglichen vor uns. Wer die Logoslehre annahm, der mußte eigentlich die Taufgeschichte unterdrücken; nun war diese aber ein unveräußerliches Stück der evangelischen, allgemein bekannten Darstellung, an das sich das Weitere anschloß, also . . . Und dabei wird dann Ješu' nach Joh doch nicht getauft. Aber die Versuchungsgeschichte mußte fallen, ihren Tiefsinn hat Matthäus, flacher ist sie in Lukas, wo schon die Anordnung, daß das bloße Wundertun durch den Sturz von der Tempelzinne an die letzte Stelle gerückt ist, welche bei Matthäus durch die Versuchung mit aller Herrlichkeit der Welt eingenommen wird, einen Rückschritt bedeutet. — Ohne wirklichen Wert ist die Versuchungsgeschichte für Markus, der nur das caput mortuum ohne den Geist und das Leben als etwas Überliefertes bewahrt. Endlich bei Johannes konnte für den Mensch gewordenen Logos die Versuchung nicht mehr als möglich gedacht werden. Darum ist sie gefallen.

Vs. 35. Das stark bezeugte πάλιν ist auf Grund der Altsyrer, Arm, er und des Memph Mspt C zu streichen, was Blass getan hat. In Syrcrt ist ܩܥܒ Schreibfehler für ܩܐܡ, auch drückt er Vs. 36 ἴδε ὁ χριστὸς ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ aus mit G Λ Arm. Dieses doppelte Zusammentreffen von Syrcrt und Arm ist beachtenswert.

Vs. 36 ist für Ješu' in der Übersetzung zu lesen unsern Herren, māran, so daß die griechische Vorlage war ἐμβλέψας τῷ κυρίῳ. Der ganze erste Teil des Johannes hat nach Syrsin oft ὁ κύριος statt Ἰησοῦς, worüber vgl. Matth P. 130. — In der Übersetzung ist nach der letzten Lesung zu corrigieren: Siehe der Messias, das Lamm Gottes = ܗܐ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪܗ ܕܐܠܗܐ, Syrcrt hat eine combinierte Lesart ἴδου ὁ χριστὸς oder ἴδου ὁ ἀμνὸς τ. θ.

Vs. 39. Daß im Syrischen die Erläuterung des Rabban (ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε) fehlt, ist natürlich. — Das: Wo bist du bedeutet nichts als: Wo ist dein Aufenthaltsort, dein Nachtquartier, *օթավանիք*, wie der Arm. nach seinen Konstantinopeler Lehrmeistern übersetzt. Hieron. Ubi habitas. In der Jordanniederung waren keine Städte, eine Höhle oder ein Zelt mußte als Nachtquartier dienen. Dorthin begleiten sie Jesu' und bleiben die Nacht dort, denn es war die zehnte Stunde, d. h. zwei Stunden vor Sonnenuntergang. Lightfoot findet diese Fassung hart, und möchte die zehnte Stunde auf den folgenden Tag deuten. Das wäre also die Morgenstunde, die vom Sonnenuntergange an die zehnte war, und in diese Zeit soll dann das Folgende gesetzt werden. So beginnt schon hier die sachliche Schwierigkeit, die bis Vs. 42 reicht, denn der Textzusammenhang ist höchst prekär, und die Zeitrechnung so unklar, daß man Allegorie dahinter suchen möchte. Der Ausdruck: Kommt und ihr werdet sehen, ebenso wie das εὑρίσκει, wofür Syrsin und Syrcrt aber εἶδεν ausdrücken, sind aramäisch übliche Wendungen תא חזי oder תא חמי, hebr. בוא וראה und אשכחיה רב . . לרב . . ., der Text ruht also in letzter Instanz auf aramäischer Unterlage.

Vs. 41—42. Diese aramäische Unterlage ist in ihrer gräzisierten Form verschiedentlich retouchiert, das bezeugt der Text von Syrsin und Syrcrt, die von allen andern abweichen, wobei der Syrcrt überdies noch Spuren einer Feilung gegenüber dem Syrsin aufweist, besonders an der Stelle, wo griechisch πρῶτος oder πρῶτον erscheint, das sich auch nicht im Zusammenhang deuten läßt. Denn er schiebt Kefa zweimal ein und beseitigt das „an diesem Tage“ ohne Ersatz, dem in Pesch nach den Griechen ܠܘܩܕܡ = πρῶτον substituiert ist. Die Texte stehen so:

Syrsin 40 ܘܚܕ + ܡܢ ܗܢܘܢ ܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܕܝܘܚܢܢ ܐܢܕܪܐܘܣ
Syrcrt 40 ܘܚܕ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܕܝܘܚܢܢ ܐܢܕܪܐܘܣ
Sc et unus — horum discipulorum Johanis Andreas
Sc et unus eorum horum discipulorum Johanis Andreas

Syrsin ܫܡܗ ܗܘܐ ܐܚܘܗܝ ܕܫܡܥܘܢ — 41 ܘܗܘ ܐܢܕܪܐܘܣ
Syrcrt ܫܡܗ ܗܘܐ ܐܚܘܗܝ ܕܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ 41 ܘܗܘ ܐܢܕܪܐܘܣ
Sc nomen ejus erat, frater Symeonis. Et hic Andreas
Sc nomen ejus erat, frat. Sym. Kephae. Et hic Andreas

Syrsin ܚܙܐ ܠܫܡܥܘܢ ܐܚܘܗܝ ܒܗ ܒܝܘܡܐ ܘܐܡܪ ܠܗ
Syrcrt ܚܙܐ ܠܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ om. om. ܘܐܡܪ ܠܗ
Sc vidit Symeonem fratrem suum illo die et dixit ei:
Sc vidit Symeonem Kepham om. om. et dixit ei:

Syrsin ܐܚܝ ܐܫܟܚܢܝܗܝ ܠܡܫܝܚܐ
Syrcrt om. ܐܫܟܚܢܝܗܝ ܠܡܫܝܚܐ

Mi frater invenimus Messiam
om. invenimus Messiam

Wer dies näher prüft, wird Syrcrt als Überarbeitung von Syrsin erkennen, beide zusammen aber bilden der Pesch gegenüber, die den Griechen möglichst angeähnelt ist, einen selbständigen Urtext. Von besonderer Bedeutung ist Syrsin mit illo die, denn es führt auf eine Tagesrechnung, die im Griechischen zwar ebenfalls restweise erkennbar, im Ganzen aber zerstört ist. Aus dieser Tagesrechnung stammt auch ὥρα ἦν ὡς δεκάτη, das im gegenwärtigen Texte haltlos steht. Die hier zutage tretende starke Überarbeitung ist Blass nicht entgangen, er verfolgt sie bis Vs. 44, wo er die Möglichkeit erwägt, ob dort nicht eigentlich Andreas der sein müßte, der den Philippus findet. Aber Blass muß den Text unberührt lassen, weil er mit unseren Mitteln nicht mehr zu restaurieren ist, und ich bin derselben Überzeugung. Vorläufig ist hier nicht auf den Grund zu kommen, adeo incerta vel potius incertissima est crisis hujus — Blass sagt libri — ich sage zunächst loci.

Über die Namenerteilung an Symeon, — Σίμων ist von den Syrern nicht ausgedrückt — und die Einsetzung von Petrus vgl. Matth P. 166. Der Armenier, der Matth 16, 17 das Wort Πέτρος nicht ausdrückt, sondern πέτρα (վէմ) = Kepha übersetzt, hat hier den Eigennamen eingesetzt. Vgl. Matth P. 169.

Für die Beurteilung des arabischen Tatian ist diese Stelle entscheidend, wenn es des Beweises überhaupt noch bedürfte, er geht hier völlig mit Pesch gegen Syrsin und Syrcrt.

Vs. 43. Durch das Verhältnis von Syrsin und Pesch wird man auf den Gedanken von Blass zurückgebracht, der in den Worten τῇ ἐξαύριον ἐξῆλθεν (ἠθέλησεν ἐξελθεῖν) nicht Ješu', sondern Andreas, als ursprüngliches Subjekt für denkbar hält, denn Pesch schiebt am Anfange Ješu' ein und streicht dann das māran = ὁ κύριος. Nach Syrsin ist es vollkommen möglich, Andreas als Subjekt zu denken, aber Pesch schließt das aus. Die Texte liegen so: Et die postero volebat [Pesch setzt zu Jesus] exire sibi [Pesch streicht sibi] in Galilaeam, et invenit Philippum. Et dixit ei Dominus [Pesch streicht Dominus] Sequere me. Erst in der Form der Pesch, der Tatian arab. gleich ist, wird Ješu' das Subjekt.

Wie kommt es, daß sich alle diese Galiläer so zufällig in der Wüste bei Johannes treffen? Ist das ursprüngliche Lokal für dies Finden nicht doch das Ufer des galiläischen Sees gewesen? Während

für die vorher genannten Männer Personalangaben gemacht sind, wird Nathanael wie eine schon bekannte Person eingeführt, und der dritte Tag, an dem die Hochzeit von Kana war, von wann ab soll der gerechnet werden? Mag hier der Evangelist selbst schon mit seinem Stoffe frei geschaltet haben, sicher ist, daß die späteren kirchlichen Editoren und Redaktoren ihn nicht ungeändert gelassen haben.[1] Ich wage nicht, hier irgendwie Vermutungen vorzulegen, halte auch die von Blass vorgenommene Umstellung in 2, 1—2 für unzulässig. Der überlieferte Text setzt bestimmte Familienverhältnisse voraus, in denen die Mutter die erste Rolle spielte. Das ist ein Rest irgendeiner uns undurchsichtigen älteren Darstellung, wie die Einführung von Nathanael, und diese Reste darf man prinzipiell nicht verwischen.

II, 18. Welches ist dieses Zeichen steht so im Texte, die lateinischen Typen der Übersetzung sind zu beseitigen, Syrsin lautet ܡܢܐ[ܗܘ] ܐܬܐ ܗܢܐ ܕܡܚܘܐ ܐܢܬ ܠܢ = quid est signum hoc, quod nobis monstras, also etwa τί (ἐστι ?) τὸ σημεῖον ὃ δεικνύεις ἡμῖν und der Sinn ist: Welches Zeichen vermöchtest du uns zu zeigen (zur Rechtfertigung dafür), daß du solches zu tun wagst. So erst wird der Text sachlich klar. Syrsin steht mit der Lesart allein, die Pesch ist dem Griechischen gleich gemacht, Ješu' Antwort übersteigt wie gewöhnlich im Johannes den Horizont der Hörer, auch der Jünger, sie verstehen das Wort nachträglich, das eine Umformung aus Matth 26, 61, Mrk 14, 55 ist. Vgl. oben P. 22, 4. Eine Analogie bietet das Jonaszeichen Matth 12, 39, sofern es aus dem Vorhandensein einer Realität auf das Recht zu existieren schließen läßt. Über das nachträgliche Verstehen macht das johanneische Evangelium eine bezeichnende Konfession 12, 16; vgl. Lukas P. 371 ff.

Vs. 19. Reißet nieder den Tempel, also ohne τοῦτον, das in a c vor τὸν ναὸν steht, also Wanderwort war. Der Ausdruck ohne τοῦτον ist mystischer und unverständlicher, vgl. Matth 27, 40, also echt, — in Pesch aber beseitigt; und der Ausdruck mit τοῦτον ist direkt falsch, weil die Parallele dann nicht mehr paßt. Sagt Ješu': Zerstöret diesen Tempel, was doch bedeutet: hebt diesen Kultus auf, so kann er nicht fortfahren: Ich stelle ihn in drei Tagen wieder her, denn den Tempelkult will er nicht erneuern, am wenigsten bei Johannes 4, 21. Lautet der Vordersatz: Zerstört den Kultus, so kann der Nachsatz: Ich richte einen Kultus — aber einen andern — wieder auf, in seinem richtigen Sinne verstanden werden. Holtz. B. bemerken, daß das αὐτὸν in ἐγερῶ αὐτὸν die Identität des herzustel-

[1] Daher dann die Varianten Vs. 44 ἐθέλησεν oder ἤμελλεν δὲ ἐξελθεῖν oder ἐξῆλθεν, daher das Hinzufügen oder Weglassen von ὁ Ἰησοῦς. Darüber handelt Blass P. XV.

lenden Tempels fordert, auf die der Satz nicht hinaus will. Wenn das τοῦτον fällt, wird die Sache anders und verständlicher, wenigstens für die nicht in Jerusalem lebenden heutigen Leser. Daß λύσατε durch סתר ausgedrückt wird, ist mir zweifelhaft, war es καταλύσατε? Matth P. 73. 391. Hrs setzt hier שרו, und das hat auch Aphraates P. 224, wodurch für ihre griechische Vorlage λύειν festgestellt wird.

V. 19, 20 in drei Tagen = ἐν τρισὶν ἡμέραις. Man beachte, daß Syrsin und Pesch hier ל verwenden, was unsyrisch und mechanische Wiedergabe vom griechischen Dativ ist, den sie hier fanden. Vgl. zu τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ Mrk P. 84. Die Syrer lasen also καὶ τρισὶν ἡμέραις, wie nach B, Origenes IV, 198 Tert. de resur. carn. 18, Ambrosiaster Blass ediert hat, ohne zu bemerken, daß er auch die Syrer für sich hat, die unmittelbar daneben τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν auch durch ihr dativisches ל ausdrücken, das auch in Hrs Phil erhalten bleibt. Auch Aphraates P. 224 hat ל gelesen und Matth 26, 61, Mrk 14, 55 ist für διὰ im Syrsin gleichfalls ל gebraucht. An sich würde ב gesetzt sein, wenn nicht das Griechische maßgebend gewesen wäre. Wie kommt nun das ἐν in alle Griechen, außer B, und, wie das ל d. h. ein Dativ an Stelle von διά?

Vs. 22 den Schriften ܠܟܬܒܐ Syrsin Pesch = ταῖς γραφαῖς, aber mit τῇ γραφῇ ist der Kanon geschlossener. — Die Worte ἐπίστευσαν ταῖς γραφαῖς καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς gegen alle Zeugnisse der Handschriften nach Chrysostomus zu ändern und dafür ἐπίστευσαν τῷ λόγῳ καὶ τῇ γραφῇ zu setzen, was Blass tut, sehe ich nicht nur keinen Grund, sondern muß es für Willkür halten.

V. 23 in den Tagen des Festes des Ungesäuerten = ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων ist sachlich Mrk 14, 1 besprochen. Pesch korrigiert ܒܦܨܚܐ ܒܥܐܕܐ nach dem Griechischen ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, wo von ἐν ταῖς ἡμέραις keine Spur ist, und das in dieser Form wie eine alternative Lesart aussieht, und danach in f behandelt ist, in dem gelesen wird: cum autem esset Hierosolymis in die festo multi crediderunt. Hier ist das dies festus wie auch bei Hieron. Ausdruck für ἑορτή. In Syrsin ist keine alternative Lesart, wohl aber Konsequenz vorhanden, denn er setzt das Fest des Ungesäuerten statt des Pascha überall im Johannes. Die übrigen Texte schwanken in Kleinigkeiten hin und her, haben aber alle die Alternativlesart als Unterlage, die dann Blass wegkorrigiert, indem er ἐν τῷ πάσχα τῇ ἑορτῇ setzt, wobei τῇ ἑορτῇ als Apposition das Pascha erklären würde, was entweder für die Leser nicht nötig oder aber ungenügend gewesen wäre, wenn sie wirklich nicht gewußt hätten, was Pascha bedeutete. Die Tage, nämlich die sieben

oder acht, der Massoth ist ein so charakteristischer Ausdruck, daß er von Redaktoren nicht erfunden, wohl aber als ungewöhnlich beseitigt werden konnte. Vgl. zu 13, 1.

an unsern Herren ist falsch übersetzt, es soll heißen glaubten unserem Herren, weil ל steht und nicht ב, also ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ, wobei κυρίῳ in diesem Māranstück Ersatz für ᾿Ιησοῦ ist. Also nicht ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Was sollte das auch heißen? Πιστεύειν εἰς wird mit ב ausgedrückt, was Pesch durch בה = εἰς αὐτὸν nicht unterläßt zu korrigieren, aber vom ὄνομα hat auch diese noch nichts, und so haben wir drei Stufen: 1. ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ [ursprünglich τῷ ᾿Ιησοῦ] ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν αὐτοῖς Syrsin, 2. mit εἰς und Streichung des letzten αὐτοῖς so: ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν Pesch, 3. ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει, die Masse. Die erste Stufe sagt: Sie vertrauten ihm, weil sie seine Zeichen an sich selbst erfahren hatten, die zweite: Sie glaubten an ihn, die dritte: Sie glaubten an seinen Namen [sein Wesen] auf Grund seiner Zeichen ganz allgemein. Richtig ist allein die erste Stufe wegen des logischen und stylistischen Gegensatzes: Sie vertrauten ihm, — er aber vertraute ihnen nicht, vertraute sich ihnen nicht an. Übersetzt man mit den andern Stufen: Sie glaubten an ihn oder an seinen Namen, so kann man nicht fortfahren: Er aber vertraute sich ihnen nicht an. Das Unpassende des rezipierten Textes kommt in Holtzm. B. Übersetzung zutage: es glaubten viele an seinen Namen, — Ješu' seinerseits aber erwiderte ihren Glauben nicht. — Da fällt das ὄνομα von selbst ohne Rettung. Im Folgenden ist von Blass schon richtig erkannt, daß die in Syrsin fehlenden, in Pesch aber nachgetragenen Worte διὰ τὸ αὐτὸν γιγνώσκειν πάντας [al lat. πάντα], ein Scholion sind. Für den Schluß setze ich aber den Syrsin gräzisiert hieher, mit der Frage, ob er nicht den Originaltext gibt, da er sich in der ganzen Stelle als originell erwiesen hat. Er sagt: οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς, καὶ οὐ χρείαν εἶχε, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἔργου τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τὴν καρδίαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τί ἦν. Der griechische Text auch bei Blass läßt den Gegensatz von ἔργον und καρδίαν fallen, indem er τοῦ ἔργου und τὴν καρδίαν streicht. Derartige Worte schiebt aber kein Vulgärredaktor ein, sie tragen das Zeugnis der Originalität auf der Stirn, und somit ist Syrsin hier der älteste und beste Text, alle übrigen sind verdorben.

Das führt mich noch auf das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα, eine Phrase, die nur noch Joh 1, 12; 3, 18 vorkommt und die im Alten Testamente kein Äquivalent hat, denn האמין בשם יהוה u. dgl. kommt nicht vor. Nichtsdestoweniger ruht der Ausdruck auf hebräischer Unterlage, da ὄνομα in ihm so viel als Wesen, Realität, Qualität bezeichnen

muß, und mit dem Matth P. 39 erörterten Sinne nicht zusammenhängt. Daß aber ὄνομα und שם als Ausdruck für Wesen gedacht worden ist, zeigt die Idee, daß man durch Namenänderung die Änderung des inneren Wesens zur äußeren Darstellung bringt, was von der Erteilung eines neuen Namens, wie 2 Knge 23, 34; 24, 17, wesentlich verschieden ist. Wenn der Name geändert wird, so wird gleichsam ein neues Individuum an die Stelle des alten gesetzt. Man lese Rosch hasch. 16[b]: אמר ר׳ יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם׳ אלו הן צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה = „R. Jisḥaq sagt: Vier Dinge zerreißen das Urteil über den Menschen, es sind diese: Almosen, Gebet, Änderung des Namens und Änderung des Tuns.“ Die biblische Beweisführung des R. Jisḥaq dafür können wir bei Seite lassen, aber um die Richtigkeit unserer Auffassung zu bewahren, müssen wir den Schluß beifügen: ויש אומרים אף שינוי מקום = „Einige sagen, daß auch die Ortsveränderung die bezeichnete Wirkung hat“. Die jüdische Theologie hat den Gedanken in das Mittelalter hinein erhalten, denn Maimonides deutet in den Hilkoth Teshuba die Namenänderung so, daß der Büßende dadurch erklären wolle, er sei nicht mehr der Mensch, der jene Sünde begangen, sondern er sei ein anderer geworden. Die Namensänderung der Klosterleute, Bischöfe und Päbste ist ebenso.

Heißt nun πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ Joh 1, 12 an das Wesen, an die Realität des Logos glauben, so wird das durch 17, 6 bestätigt; „ich habe deinen Namen offenbart“, heißt hier, ich habe dein Wesen offenbart, nicht aber die Aussprache des Tetragrammaton mitgeteilt. Danach ist auch 3, 18 zu verstehen, gemeint ist nach dem üblichen Texte der Unglaube an die Sohnesqualität. Verhält sich dies so, dann paßt 2, 23 die Lesart εἰς τὸ ὄνομα auch aus inneren Gründen nicht, und unsere Erklärung, daß ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ (oder τῷ Ἰησοῦ) einen Gegensatz zu οὐκ ἐπίστευσεν ἑαυτὸν αὐτοῖς bildet, so daß πιστεύειν in beiden Gliedern denselben Sinn haben muß, besteht zu Recht. Parallel ist 2, 11 dabei noch nicht, die Jünger, die seine Doxa erfahren haben, glauben an ihn, die Vielen hier trauen ihm auf Grund der Zeichen. Leider ist Blass hier nicht weit genug gegangen und hat das εἰς τὸ ὄνομα erhalten und Syrsin falsch für εἰς αὐτὸν angeführt, der in Wahrheit αὐτῷ hat.

Nikodemus.

III, 1. Daß du von Gott (zu) uns als Lehrer gesandt bist, was Pesch mit Streichung des zu uns beibehält. Es war griechisch ὅτι ὑπὸ [ἀπὸ? παρὰ?] θεοῦ ἀπεσταλμένος εἶ ἡμῖν (Pesch om. ἡμῖν) διδάσκαλος. Der Pharisäer konnte in Ješu' einen gottgesandten Lehrer

für sein Volk sehen, mehr nicht, und das bietet Syrsin. Nur dazu paßt die Begründung, daß solche Zeichen nur der tun kann, mit dem Gott ist. Nikodemus schließt von den Zeichen auf göttlichen Beistand, und darum ist Ješu' für ihn ein gottgesandter Lehrer, nicht der Logos. Wenn Pesch das ἡμῖν streicht, so will sie Ješu' nicht bloß als Lehrer der Juden, sondern als Lehrer aller Welt deklarieren lassen, und wenn dann die Griechen daraus ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας machen, so wirkt die Selbständigkeit und die Aktivität des Logos. Die alleinstehende Lesart des Syrsin ist intimer, sachgemäßer, also echt. So lautete das Wort in der Quelle, der der Evangelist den Stoff entnahm. Der Gebrauch von ܢܣܐ für σημεῖα, das Pesch durch ܐܬܘܬܐ ersetzt, ist auffallend, da das Wort ein Hebraismus, נס, und syrisch ungewöhnlich ist, ܢܝܫܐ Matth 24, 30 hat damit etymologisch nichts zu tun und bedeutet Merkzeichen, nicht Wunderzeichen, was נסים bedeutet.

Vs. 3 geboren wird von Neuem, was Pesch beibehält. Die griechische Unterlage war also ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ 1 Petr 1, 3, 23 (Pesch) statt des in allen griechischen Mss. gebotenen γεννηθῇ ἄνωθεν. Dieselbe Lesart wird auch von den Altlateinern vorausgesetzt, welche renatus fuerit denuo schreiben (abeff²qδ), wobei aus δ zu ersehen ist, daß denuo als Ersatz von ἄνωθεν, über das er denuo gesetzt hat, gelten soll. Das Echte war nur renatus, das denuo ist ein mechanischer und falscher Ersatz für ἄνωθεν, das es nicht wiedergibt. Denn ἄνωθεν kann heißen, von Anfang an, gleichsam ab ovo, aber es heißt nicht abermals, wieder.[1] So ist neben renatus das denuo Einschub, der ἄνωθεν nur scheinbar entspricht. Aber mit diesem Scheine begnügen sich c f. Rehd. Aur., die das re streichen und bloß natus fuerit denuo lesen. So bleibt als wirkliche Urlesart nur übrig nisi quis renatus fuerit, wie Syrsin und Pesch, ja auch der Memph und Sahide bieten. Das wirkliche ἄνωθεν hat Harcl, Hrs und Ulf und Arm mit 'ի վերուստին, d. h. von oben her. Das durch den lateinisch-syrischen Konsens bezeugte ἀναγεννηθῇ ist auch in den ältesten Benutzungen ausgedrückt, denn Justin Apol maj 61 schreibt ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε und Irenäus (Fragmente, Harvey II 498) zitiert Vs. 5, der hier so maßgebend ist, wie Vs. 3 selbst, ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ δι'

---

[1] Auch Galat 4, 9 nicht, wo πάλιν und ἄνωθεν geschieden sind und ἄνωθεν genau bedeutet: von vorne an, als ob das Weitere, das ihr schon gehabt habt, weggewischt wäre. Hieron. übersetzt hier πάλιν durch iterum, ἄνωθεν durch denuo, durch das auch hier die Lateiner interpoliert sind. Luk 1, 3 heißt ἄνωθεν ab ovo, und Joh 19, 11 heißt es von oben her, was es auch an unserer Stelle heißen soll, und in dem bei Holtzm. B zitierten Philo: ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν Quis rer. div. haer. 13, 38.

ὕδατος καὶ πνεύματος, d. h. durch Taufe und Geistesmitteilung, was sichtlich dogmatische Deutung ist, denn dieselbe Stelle wird von Justin Docet 267 mit ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος und von Cyprian 439, 3 in Vs. 5 mit renatus ex aqua et spiritu und 795, 775 mit natus (B renatus) angeführt. Das bloße ἀναγεννηθῆτε zeigt auch Clemens Hom. P. 117, 3 und ἀναγεννώμενοι P. 4, 27, 28 ed. Lagarde. Die durch so erdrückende Zeugnisse festgestellte Urlesart ἀναγεννηθῇ wird auch durch den Zusammenhang bewährt, denn wenn Nikodemus einwendet, wie ein alter Mensch geboren werden könne, da er doch nicht wieder in den Leib der Mutter zurückkehren könne, so hat er eine zweite irdische Geburt verstanden, nicht aber eine Geburt von oben her. Sonst hätte er gefragt, was ein Geborenwerden von oben bedeute, das er doch mit einer zweiten irdischen Geburt nicht gleichsetzen konnte. So ist das ἄνωθεν Ergebnis einer sachlich erklärenden Redaktion.

Auch Vs. 4 ist eine retouchierende Hand bemerkbar. Statt δεύτερον εἰσελθεῖν drückt Syrsin aus πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν . . . εἰσελθεῖν καὶ ἀναγεννηθῆναι, aber Pesch bringt unter Erhaltung des πάλιν nachträglich das δεύτερον hinein und setzt für ἀναγεννηθῆναι = ܡܢ ܕܪܝܫ ܠܡܬܝܠܕܘ das blosse γεννηθῆναι ein. Gerade das ἀναγεννηθῆναι und πάλιν bezeugen aber mit renasci und denuo oder iterum in Vs. 4 die Altlateiner abeqRehd, während c iterato introire et nasci korrigiert, und f Hieron Aur. wenigstens nasci herstellt.[1]

V. 5 aus Geist und Wasser, von Pesch korrigiert: aus Wasser und Geist, wodurch der Text dem allgemein gelesenen gleichgemacht ist. Da die letztere Form nicht in die erste verwandelt sein würde, so ist die erstere die alte, welche dogmatisch nach dem Satze, daß der Geist nach der Taufe erteilt wird, umgestaltet ist. Das Wasser ist auch Vs. 6 in der Philox am Rande nachgetragen, wo statt des einfachen τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος gelesen werden soll ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ πνεύματος, was hier völlig sinnlos ist. Einen Schritt weiter gehen dann Texte, welche spiritu sancto bieten. Und das tuen sogar aff²m neben Äth Origen interpr. II, 144 und IV, 483. Man kann aber auch nach der anderen Seite einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß das Wasser hier sekundär — weil in der ältesten Textüberlieferung Wanderwort [2] — eingesetzt ist. Wie kommt es, daß sofort auf die Natur des Geistes und seines Wesens

---

[1] Für δεύτερον setzt c iterato, ff² nimmt das auf, aber behält renasci bei.

[2] Holtzm. B. bespricht die Lesart ohne Rücksicht auf die Natur des Wanderwortes. Ich streiche aus textkritischem und aus sachlichem Grunde, andere nur aus sachlichen Erwägungen, (Wendt, Dobschütz) und dabei ist doch Vs. 8 nicht zu vergessen.

eingegangen, vom Wasser aber nichts weiter gesagt wird? Das gilt dann natürlich auch für Vs. 8, wo das Wasser in den wichtigsten Zeugen fehlt? Dann aber ist Syrsin und Syrcrt für diesen Abschnitt in die Reihe der interpolierten Texte zu stellen! Und dafür spricht denn auch sofort das folgende Schlußwort:

eingehen in das Königreich Gottes, das die Syrer mit Einschluß von Hrs und Philox gleichmäßig bezeugen, in Übereinstimmung mit BALGΔAII al Memph Arm Ulf Hieron und den meisten Altlateinern (bei Cyprian viermal).

Nun aber die Gegenprobe: Statt εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ bietet ℵ in erster Hand, c^{scrv} nebst 26 Evgl. und einigen anderen, so wie Cyprian P. 795 Cod. C und die Altlateiner e m (Speculum Pseudoaugust.) εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, und das ist für Johannes ein Unicum. Es wird bestätigt durch die Zitate des Justin Apol maj 61, des Irenäus (Harvey II P. 498), des Clemens Homil. 117, 5 (Lagarde), des Origenes (Interpr. III 948 und IV 433) und einiger anderen ebenfalls bei Tischendorf angegebenen Stellen, der darum τῶν οὐρανῶν mit Recht ebenso wie Blass in den Text gesetzt hat. Diese Lesart führt aber auf eine dem Matthäus im Sprachgebrauche gleiche, also jüdische Quelle, die der Evangelist (Philosoph. Docett. 267) demnach für die ganze Nikodemusgeschichte benutzt hat. Auf eine solche weist auch das „Eingehen" in das Himmelreich Vs. 5, welches ebendarum ursprünglich auch in Vs. 3 gestanden haben muß. Umgekehrt ist in ℵ* und im Cod. Campiensis auch in Vs. 5 ἰδεῖν geschrieben worden, so daß in ℵ ειδειν την βασιλιαν των ουρανων also eine ganz gemischte Lesart steht, die der Korrektor C^a in του θῦ ändert.

Vs. 6. Auch hier liegen deutliche Spuren der Redaktionstätigkeit vor, die sich aus dem Verhältnisse von Syrsin zu Syrcrt ergeben. Ich setze die syrischen Texte hier her, da es für die Geschichte der Redaktionen höchst lehrreich ist:

Syrsin om. om. om. om. ܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܗܘ[6]
Syrcrt ܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܗܘ ܡܛܠ ܕܡܢ ܒܣܪܐ ܝܠܝܕ
Pesch om. om. om. om. ܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܗܘ

[6]quod natum ex carne caro est om. om. om. om.
„ „ „ „ „ „ [1]quia ex carne natum
„ „ „ „ „ „ om. om. om. om.

Syrsin ܘܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܗܘ
Syrcrt ܘܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܡܛܘܠ ܕܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܗܘ
Pesch om. om. om. om. ܘܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܗܘ

et quod natum ex spiritu spiritus est, [2]quia Deus spiritus est
" " " " " " " " " " "
" " " " " " om. om. om. om. om.

Syrsin ܠܟܘܢ om. om. om. ܕܐܡܪܬ ܬܬܕܡܪ ܘܠܐ[7] om. om. ܚܝܐ
Syrcrt ܠܟܘܢ ܗܘ ܕܘܠܐ ܠܟ ܕܐܡܪܬ ܬܬܕܡܪ ܘܠܐ ܐܬܝܠܕ ܐܠܗܐ ܘܡܢ
Pesch ܠܟܘܢ om. ܕܘܠܐ ܠܟ ܕܐܡܪܬ ܬܬܕܡܪ ܠܐ om. om. om.

vivus om. om. om. [7]Et ne mireris quod dixi om. om. om. om. vobis
et ex Deo natum est. Et ne mireris quod dixi tibi quod decens est vobis
om. om. om. om. Ne mireris quod dixi tibi quod decet vos

Syrsin ܢܫܒܐ ܕܨܒܝܐ ܐܬܪ ܪܘܚܐ ܠܟܘܢ ܠܡܬܝܠܕܘ
Syrcrt ܢܫܒܐ ܕܨܒܝܐ ܐܬܪ ܪܘܚܐ ܠܥܠ ܡܢ ܠܡܬܝܠܕܘ
Pesch ܢܫܒܐ ܕܨܒܝܐ ܐܬܪ ܪܘܚܐ ܕܪܝܫ ܡܢ ܠܡܬܝܠܕܘ

nasci vobis. Spiritus ubi vult spirat
nasci desuper. Spiritus ubi vult spirat
renasci. Spiritus ubi vult spirat

1. Der Satz des Syrcrt Vs. 6 quia ex carne natum findet sich auch in 161* abeff²q harl bodlej, und sein Alter ist durch Tertullian de carne 18 (Ambros. de spiritu II, 664) auf 200 p. Chr. fixiert.

2. Das quia Deus spiritus est in Syrsin und Syrcrt fehlt in Pesch und den Mustergriechen, aber es steht in 161* acff²m harl bodlej. Tertull de carne 18 und Cyprian (Hartel P. 439) in der Synodalabstimmung des Nemesianus, der auch das et ex Deo natus (so!) est mit Syrcrt gemein hat. Von den Syrern hat nur Syrcrt beide Sätze, der erste (quia ex carne natum) fehlt in Syrsin und Pesch, der zweite (quia Deus spiritus est) in Pesch. Der bequemen Vergleichung wegen setze ich die Stelle auf lateinisches Niveau reduziert, wobei das quia und quoniam, de und ex ignoriert sind, hierher:

1. Quod natum est ex carne caro est [allgemein überliefert];

2. quia ex carne natum (natus Rehd) est [161* Syrcrt eaff²b q Rehd — aber nicht in ℵB Δ Syrsin Pesch Tatian arab. Hrs Memph Arm cf Hieron];

3. et quod natum ex spiritu[1] spiritus est [allgemein];

4ª. quia Deus spiritus est [Syrcrt aeff²q Aur. Rehd — aber nicht ℵB Δ Pesch Tatian arab. Hrs Memph Arm bcf Hieron];

4ᵇ. dafür quia Deus est spiritus vivus [Syrsin allein];

4ᶜ. dafür ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν 161*;

---

[1] Hier hat Philox am Rande ex aqua et spiritu, woraus man die Tendenz der Interpolatoren erkennt.

5. et ex Deo natus [a Syrcrt allein — alle übrigen nicht]. Wo Syrsin und Syrcrt Zusätze haben, da sind sie uneinig, sie haben also keine zuverlässige Überlieferung.

Wer die Richtigkeit der Überlieferung in 1 und 3 gegenüber dem Inhalt und der Schwankung in 2 und 4 und gar des Zusatzes in 5 erwägt, der wird zu der Einsicht kommen, daß er hier uralte, in den Text gestellte Erläuterungen vor sich hat, deren erste (Nr. 2) nur eine tautologische Glosse ist, während die zweite (Nr. 4) nicht nur einen Gedankensprung enthält, sondern selbst wieder in drei Formen vorliegt, nämlich a rein tautologisch wie Nr. 2 ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν, — b mit einem Sprunge quia Deus spiritus est, — c mit noch weitergehender Entwicklung quia Deus spiritus est vivus in Syrsin. In der letzteren Form verrät sich nun obendrein die Jugend der Erweiterung im Genus, denn in ܪܘܚܐ ܗܘ ܚܝܐ ist die Ruaḥ als masculinum nach dem jungen kirchlichen, künstlichen Sprachgebrauch behandelt. Feminisch müßte es ܪܘܚ ܗܘ ܚܝܐ = „ist lebendiger Geist“ oder ܪܘܚܐ ܗܘ ܚܝܬܐ = „ist der lebendige Geist“ sein, des Adjektivs wegen habe ich artikellos übersetzt: „weil Gott lebendiger Geist ist“, da der Status determinatus in ܪܘܚܐ dafür kein absolutes Hindernis ist.

Der Zusatz in Nr. 5 führt die Schlußreihe noch ein Glied weiter, d. h. zerlegt den Gedanken noch weiter: Das Geistgeborene ist Geist — 1. weil Gott Geist ist und 2. das Geistgeborene daher Gottgeborenes ist. Durch den Zusatz wird aber mehr bewiesen, als bewiesen werden muß, und der erste Satz genügt schon, denn er sagt: „Das Geistgeborene ist als Geistgeborenes ipso facto gottgeboren, weil Gott Geist ist.“ Die Logik ist formal ungenau. — Dazu kommt noch die Textschwankung im letzten Zusatze, natus, wie a liest, wobei aus Syrcrt keine Entscheidung zu nehmen ist. So aber las in seinem afrikanischen Texte Nemesianus von Thubunae (Cyprian P. 439): quia Deus spiritus est et ex Deo natus est, d. h. weil Gott Geist und der Geist aus Gott geboren ist, während Cyprian selbst P. 47, 140 diese Erweiterungen nicht hat, bei dem übrigens die Überlieferung zwischen natus (LMBW) und renatus schwankt, ἄνωθεν aber gar nicht vertreten ist.

Gegen diese Erkenntnis, daß wir es mit Einschüben zu tun haben, ist nun die Angabe des Ambrosius Spirit 3, 11 zu halten, daß die Arianer das Wort quia spiritus est deus — das als Beweis für die Gottheit des heiligen Geistes dienen sollte, — aus ihren und auch aus den kirchlich-orthodoxen Handschriften getilgt hätten. Wie sie das letztere sollten möglich gemacht haben, das weiß Ambrosius allein, für andere ist es unbegreiflich. Er fügt hinzu, im Oriente hätten

die Arianer vielleicht dasselbe getan. Danach müßten die spezifisch ägyptischen Texte des Memph und Äthiopen nebst אB also arianisch verunstaltet sein. Ich würde die Sache lieber umkehren und in dem Zusatze die Beifügung eines Orthodoxen erkennen, der aber nicht wirklich durchgedrungen ist, wenn er nicht schon bei Tertullian de carne 18 stünde und bei Nemesianus, also vor den Zeiten der arianischen Streitigkeiten. Denn, daß die Orthodoxen gefälscht, — vulgo redigiert haben, sagt uns Epiphanius (vgl. Lukas P. 466) und aus Irenäus haben wir (zu Matth P. 201) gelernt, daß Angaben über die Urheber einer Fälschung aus Parteirücksichten, nicht aber aus historischem Wissen hervorgehen.

Hier ist sachlich die Idee der Wiedergeburt mit der stoischen Lehre, Zeller Phil. der Griechen[3] III, I P. 255 zu konfrontieren. Dazu die Lehre vom πνεῦμα in der Stoa, auf die in der Einleitung P. 8 hingewiesen ist.

Nach alledem dürfte der Text gewesen sein: [3] ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. [4] Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος . . . πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰςελθεῖν καὶ ἀναγεννηθῆναι; [5] Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐκ πνεύματος οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν καὶ τὸ γεγεννήμενον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. [7] Καὶ μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι [ὅτι δεῖ?] ὑμᾶς γεννηθῆναι, τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ κτλ.

Vs. 8 welche geboren sind aus Wasser und Geist. So Syrsin Syrcrt אabeff[2] gegen Pesch, und das ist der logisch richtige Schluß, wenn Vs. 5 ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος gelesen wird. Haben wir aber oben das ἐξ ὕδατος als ungehörig ausgeschlossen, so ist das Fehlen dieses Wortes hier in BAal Memph Sahid Harcl Pesch Hrs eine wuchtige Bestätigung unserer oben geübten Kritik. Erst mit der Einsetzung des Wortes ἐξ ὕδατος hier hat die Redaktion, welche die Rede von der Geisteswiedergeburt in Verbindung mit der Taufe setzen wollte, — was die spätere Doktrin verlangte Act 8, 16; 19, 6, — ihr Werk völlig getan. Die ganze Kombination mit der stoischen Lehre vom πνεῦμα habe ich erst im Januar 1906 gefunden, nachdem ich das ἐξ ὕδατος schon lange vorher aus textkritischen Gründen für unecht erkannt habe, wo ich also von der dogmengeschichtlichen und philosophischen Überlegung noch gar nicht beeinflußt war.

Wird nun hier die Parallele, die auf dem Worte רוח = Wind und Geist beruht, durch Einbeziehung des Wassers unpassend, so folgt für die ganze Stelle, daß das Wasser ihr ursprünglich fremd war, und daß Wassertaufe in einem Evangelium nicht von Ješu' so vorangestellt werden konnte, das vorher erklärt, Ješu' Aufgabe sei

im Gegensatze zu der des Johannes, daß er mit Geist und eben nicht mit Wasser taufe 1, 33, oder aber, wenn dort das ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ mit Blass gestrichen wird, gar nicht zu taufen hat. — Wäre es nun nicht ganz wohl angebracht, wenn die Kommentatoren eine Frage wie diese wirklich ordentlich anfaßten? Wer kann Vs. 5 das Wasser stehen lassen und hier ignorieren?!

Vs. 10 du bist ein Lehrer Israels und weißt das nicht. Lightfort hat dies als hebräische Wendung אתה חכם של ישראל in Echa rabbathi 66, 2 nachgewiesen, wo es ein Knabe einem Gelehrten sagt, der ihn nach dem kürzesten Wege zur Stadt gefragt hat. Der Knabe sagt ihm: Dieser Weg ist der kürzeste, aber längste, jener der längste, aber kürzeste, und da der Rabbi den ersteren nimmt, aber auf Hindernisse stößt und umkehren muß, so sagt der Knabe: „Du bist eine Chakam in Israel und“ etc. Ich setze das zu den schon oben angemerkten sprachlichen Beweisen dafür, daß diese Erzählung auf einem jüdischen Boden ruht.

Vs. 11. Wir reden, was wir wissen . . . ihr nehmt nicht an. Die Stelle ist von Weizäcker (Apostol. Zeitalter[1] P. 548) beleuchtet, dem Evangelium sind Worte eingemischt, die nicht Ješu', sondern die gläubigen Jünger sprechen. Es ist hier die Gemeinde mit ihrem Zeugnisse, welche der jüdischen Schule gegenüber spricht, nachdem sie auch schon die Himmelfahrt kennen gelernt hatte. Wir sehen hier den Kampf der Christengemeinde mit ihren Gegnern jüdischen Glaubens und lernen, daß dieser Streit ein erhebliches Motiv für die Abfassung des Evangeliums gewesen ist, durch welches hindurch wir eben darum die Spuren der Bekanntschaft mit der jüdischen Schule (etwas vor Aqiba) zu verfolgen haben.

Vs. 12 wie solltet ihr **mir** glauben, richtig so alle alten Syrer, während keine andere Quelle hier ein μοι hat.

Vs. 13 der Sohn des Menschen, der **aus** dem Himmel ist Syrsin, nebst den Minusc 80, 88; aber Pesch mit ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܫܡܝܐ drückt ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ aus mit A Δ al, und Syrcrt mit e Zen hat ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܫܡܝܐ = ὃς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ. Andrerseits fehlt das ganze ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ in ℵBLT^b 33 Memph Mss, Origen. interpr. III, 114, aber der Baseler Äth hat es mit zawe'etu jenabr westa samāj, worüber Tisch und Tregelles falsch unterrichtet sind. Die Stelle war also strittig. Der Lockung von Blass, welcher καταβὰς cancelliert und dann εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου allein übrig behält, so daß das eben behandelte ὁ ὢν ἐν [ἐκ] τῷ οὐρανῷ wie eine dittographische Wiederholung des ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ aussieht, kann ich indessen nicht folgen. Denn das ἀναβέβηκεν ist eine feste Stütze für das ὁ καταβάς, und es ist darum eine andere Erklärung zu suchen

und zu versuchen. Sie liegt in der eben zu Vs. 11 bemerkten Eigentümlichkeit des Evangeliums. Wie jener Vers so enthält auch dieser eine Aussage der Gemeinde, die in Ješu' Rede eingebettet ist. Wer kann denn überhaupt Himmlisches mitteilen? Niemand außer dem in den Himmel gestiegenen und (zuvor) aus dem Himmel herabgekommenen Logos, Ješu', der Sohn des Menschen, der „aus dem Himmel ist" Syrsin — „der (jetzt wieder) im Himmel ist" Pesch — „der im Himmel war" Syrcrt. Das sind die verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen, während die vierte Betrachtungsweise das Satzglied als nicht nötig fallen läßt. Syrsin ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist ein ähnlicher Gedanke wie das ὅς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ des Syrcrt. Nach der innersyrischen Entwicklung hat ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ein gutes Präjudiz für sich, es löst die bei Holzm. B, erörterten Schwierigkeiten und ist im Prologe begründet, was den Rekurs auf jüdische Aussagen (Sukka 5[a]) entbehrlich macht. Dann bedarf es nicht des Rückgriffes auf die Himmelfahrt Vs. 14, wozu vgl. oben P. 23.

Vs. 14 ein Beispiel der Wörtlichkeit, denn ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܬܬܪܝܡܘ ܠܒܪܗ ܕܐܢܫܐ, wie die letzte Lesung den Text bietet, ist photographische Wiedergabe von ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τ. ἀ. Anders hilft Pesch durch Ersatz des ܘܠܐ ܠܗ durch ܥܬܝܕ. Zu Matth P. XXIII.

Vs. 15 nicht verloren geht, sondern ܠܐ ܢܐܒܕ ܐܠܐ = μὴ ἀπόληται ἀλλὰ wird von Syrsyn und Pesch, Tatian arab., Harcl bezeugt, wie auch von den Altlat. b c e ff[2] Aur g Rehd q Hier, A Δ 69.

Aber es fehlt in Syrcrt. Arm, in f a Cyprian 88, Memph, ℵ B L T[b] und in Hrs, wobei zu bemerken ist, daß Syrcrt das Wort auch in V. 16 streicht, womit er allein stünde, wenn nicht das Zitat Euseb Mrc 67, 72 ihm zu Hülfe käme. Darauf hin ist es von den neueren Herausgebern gestrichen, als antizipierende Ausgleichung mit Vs. 16. Ob mit Recht? Syrsin unterscheidet in Vs. 15 und 16 den Modus des folgenden Gliedes, er hat Vs. 15 ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, Vs. 16 aber ἀλλὰ ἔχει ζωὴν αἰώνιον = ܐܠܐ ܚܝܐ [ܕܠܥܠܡ] ܐܝܬ ܠܗ, und somit stimmt er mit E F H M Γ Λ 69 und vielen anderen Griechen.[1] Non liquet.

Vs. 16 daß er seinen einzigen Sohn **gesandt hat** . . . glauben **wird**. So nach der Lesung der Frau Lewis, passend, denn noch ist Ješu' nicht (in den Tod) gegeben, und die Gläubigen, d. h. die Christen, gehören erst der Zukunft an. Mit diesem Texte des Syrsin ist Tatian arab. P. 124 nicht gleich, da er ܐܝܟܢܐ ܕܥܕܪ durch كيما يعطى und ܕܟܠ ܡܢ ܕܢܗܝܡܢ durch فكل من يؤمن wiedergibt, also zweimal

[1] Dies ܐܝܬ ܠܗ = ἔχει ist auch in Harcl noch vorhanden, wo ܐܠܐ ܢܗܘܐ ܐܝܬ ܠܗ steht, und die Frage entsteht, ob ἔχει oder ἔχῃ das Prius war.

das Futurum hat. Pesch hat wie Tatian das Futurum ܢܬܠ = geben wird, setzt aber für ܢܗܝܡܢ = glauben wird das Partizipium ܡܗܝܡܢ = glaubt, hat also eine Halbheit. Syrcrt, Hrs und Harcl haben ἔδωκεν und πιστεύων ausgedrückt. Bei dieser Schwankung tritt das Fehlen des ἔδωκεν in ℵ, wo es vom Korrektor a ergänzt ist, in ein sonderbares Licht. Ich frage: War die Vorlage für Syrsin und Pesch ὥστε δώσει, wie 1 Kor 11, 27 ὥστε ἔνοχος ἔσται steht, oder lasen sie ὥστε δοῦναι, was futurisch aufgefaßt werden kann? Das ἔδωκεν hat in ihnen keine Stütze. Daran schließt sich sofort eine zweite Frage: Ist dies Einstellen der Konstruktion in die vorliegende Situation des redenden Ješu' das Ergebnis einer Reflexion bei Syrsin und seiner Vorlage, so daß ἔδωκεν original wäre, oder ist das ἔδωκεν umgekehrt aus δώσει, entsprechend dem Gefühle der christlichen Hörer gemacht worden? Die analoge Frage ist für πᾶς ὁ πιστεύων oder πᾶς ὃς πιστεύσει zu stellen. Gerade weil es dem Gefühl der Christen entsprach, kann es das ursprüngliche δώσει und πιστεύσει ganz allgemein, außer im Altsyrer, der in Pesch nur halb korrigiert ist, verdrängt haben. Burkitt hat statt der früher edierten ܢܬܠ jetzt ܫܕܪ misit hergestellt, was Frau Lewis anerkannt hat.

Vs. 17 Gott seinem Sohn ohne εἰς τὸν κόσμον, das Syrcrt und Pesch nachtragen. Syrsin und e stehen allein, aber das Wort εἰς τὸν κόσμον ist sachlich ganz überflüssig, ja störend, und da es Chrysostomus nicht zitiert, so hat es Blass mit Recht gestrichen.

Vs. 18 Burkitt berichtigt ܓܒܝܐ für ܝܚܝܕܝܐ, also: an den Namen des **auserkorenen** Sohnes, ohne θεοῦ, das Syrcrt und Pesch verschieden nachtragen. Syrcrt ܒܫܡܗ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ = in nomen filii Dei unici, Pesch aber ܒܫܡܗ ܕܝܚܝܕܝܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ = in nomen unigeniti filii Dei. Man erkennt, daß θεοῦ Nachtrag ist. Aber ist nicht die ganze Phrase ὅτι μὴ πεπίστευκεν . . . τοῦ θεοῦ ein Einschub? Blass streicht aus dem syntaktischen Grunde, daß ὅτι μή ein Unikum im NT ist. Dem gegenüber gebe ich zu bedenken, daß Iren 5, 27, 2 schon zitiert: quoniam non crediderit (so die Arundelhandschrift) in nomine unigeniti filii Dei, wo der Konjunktiv crediderit auf μή weist. Kann man nun annehmen, daß die Überarbeitung mit solchen Glossen schon vor 190 stattgefunden hat? Oder ist die Übersetzung des Irenäus in das Lateinische nach einem schon alterierten Exemplare des Irenäus gemacht? Letzteres ist nicht wahrscheinlich, da Irenäus 182—188 griechisch schrieb und die lateinische Übersetzung schon 199 vorhanden war. Harvey I CLXIV. Cyprian 45, 144 hat unici filii Dei.

V. 19 und die Welt liebte, so κόσμος statt ἄνθρωποι in Syrsin und Syrcrt, letzterer aber schon Syrsin gegenüber geglättet. Sicher

ist κόσμος sachlich besser, — und Cypr zitiert so P. 144 ohne homines zu erwähnen, das P. 45 erscheint.[1]

Vs. 20 damit nicht gesehen werden, statt ἐλεγχθῇ drückt er also φανερωθῇ wie in Vs. 21 aus, was sachlich das Richtige ist. Wenn P ܕܠܐ ܢܬܟܣܘܢ = „damit nicht gerügt werden" und Syrcrt ܕܠܐ ܬܗܘܐ ܡܟܣܢܘܬܐ = „damit keine Rüge sei" nach den Griechen einsetzen, so folgen sie einer Verflachung. Das ist moralisch, nicht metaphysisch gedacht.

Vs. 21 damit gesehen werde. Statt φανερωθῇ τὸ ἔργον αὐτοῦ ist cerni = ܢܬܚܙܐ in Syrsin gegeben, Syrcrt macht aus dem ἵνα φανερωθῇ τὸ ἔργον den Plural τὰ ἔργα αὐτοῦ. Pesch gar: damit seine Werke bekannt werden ܢܬܝܕܥܘܢ. Das ist dieselbe Moralisierung des Metaphysischen, die wir eben gesehen haben.

Der Schluß des Verses liegt in dreifacher Form vor und ist des Plurals wegen in Syrsin nicht in Ordnung. Das „weil sie (Plur). in Gott gemacht sind", paßt nicht zum vorangehenden: damit sein Werk (Sing.) gesehen werde. Richtig ist: Wer das Wahre (ܫܪܝܪܬܐ, jetzt ܫܦܝܪܬܐ, τὰ καλὰ gelesen), tut, naht sich dem Lichte, damit von seinem Werke offenbar werde, daß es in Gott getan ist. Das kommt zustande, wenn man mit א*, der vorher eine Lücke hat, liest: ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένον, und das drückt auch a mit quoniam in Deo est factum und Lucifer 151 aus. — Aber es kommt auch zustande, wenn man liest: ἵνα φανερωθῇ τὸ ἔργον αὐτοῦ ὅτι ἐν θεῷ εἰργάσατο [αὐτό?]. Das hat buchstäblich der Memph: ϫⲉ ⲉⲧⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲫϯ und Irenäus: ut manifestentur opera ejus (der Plural ist falsch) quoniam in Deo est operatus. Danach ist in Syrsin ܕܒܐܠܗܐ ܥܒܝܕܝܢ falsch; Burkitt liest ܕܒܐܠܗܐ ܥܒܝܕ = ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένον. Vielleicht ist ܕܒܐܠܗܐ ܥܒܕ = ὅτι ἐν θεῷ εἰργάσατο das Ursprüngliche gewesen. Richtig hat Blass ediert: ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὸ ἔργον ὅτι ἐν θεῷ — aber nun steht ἐστὶν εἰργασμένον und εἰργάσατο mit gleichem Anspruch auf Echtheit nebeneinander. Die rezipierte dritte Lesart ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα — εἰργασμένα ist eine Verflachung. Man beachte auch den Gegensatz, Vs. 20 die Werke der Welt in ihrer Buntscheckigkeit, Vs. 21 das Werk der Wahrheit in seiner Gleichartigkeit.

Schließlich stellen wir aus dem Nikodemusstücke, als auf hebräischen Urboden weisende Zeichen zusammen: βασιλεία τῶν οὐρανῶν Vs. 5, ἀλήθειαν ποιεῖν Vs. 21 Neh 9, 33 und Vs. 10.

---

[1] Der Text lautet P. 144 quoniam lux venit in saeculum et magis dilexerunt (lies dilexit) tenebras quam lucem und ist P. 45 in Cod LB ebenfalls ohne homines überliefert, das dann in Cod M eingesetzt erscheint. Das führt auf die griechische Form εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησεν μᾶλλον τὸ σκότος. Das οἱ ἄνθρωποι ist Erläuterung, der Text in Syrsin aber stylgemäß, er wiederholt ὁ κόσμος.

Ješu' und der Täufer.

Vs. 22—24. Zunächst der Text: kam unser Herr, also wie Pesch ἦλθεν mit der Mehrzahl der Zeugen. Aber Syrcrt mit ܢܦܩ führt auf ἐξῆλθεν wie abdrRehd foss, die exire anwenden, 33 hat ἀπῆλθεν. Diese beiden Ausdrücke müssen auf den Weggang von Jerusalem gehen 2, 23, während ἦλθεν ganz unbestimmt ist. Es fragt sich, welche Quelle hier zugrunde liegt. Da fortgefahren wird „nach Judäa", so ist in ihr der Ausgangspunkt nicht Jerusalem gewesen, das in Judäa liegt. Es muß Galiläa, Samarin oder Peräa gewesen sein. Die Variante εἰς τὴν Ἰουδαίαν oder Ἰουδαίαν γῆν ist ohne Belang. Letzteres bedeutet sicher nicht aus der Stadt Jerusalem auf das Land. Es folgt: ܘܬܡܢ ܥܡܕ ܗܘܐ ܘܥܡܕ ܥܡܗܘܢ ܘܐܦ ܝܘܚܢܢ, das wegen des fehlenden Punktes als ܥܡܕ und ܥܡܕ gefaßt werden kann. Syrcrt und Pesch ändern hier sachlich in Übereinstimmung miteinander so ܘܬܡܢ ܡܬܗܦܟ ܗܘܐ ܥܡܗܘܢ (ܗܘܐ Syrcur add) ܘܡܥܡܕ = καὶ διέτριβεν μετ᾽ αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζε, und das bedeutet, daß das ܘܥܡܕ ܥܡܗܘܢ von ihnen als: „er weilte mit ihnen" gefaßt und daher ܥܡܕ gelesen ist. Aber dann sind die Glieder umgestellt. Denn das ܘܡܥܡܕ ܗܘܐ = καὶ ἐβάπτιζεν entspricht dann dem ܘܬܡܢ ܥܡܕ ܗܘܐ = καὶ ἐκεῖ ἐβαπτίσατο des Syrsin: dort taufte er sich, wenn man nicht ἐβαπτίσθη vorzieht. Das ganz seltsame ܥܡܕ taucht in dem baptizabantur ab eo in Rehd wieder auf. Syrsin sagt also, daß Ješu' dort getauft war, nicht daß er taufte, getauft werden hat auch Rehd.[1]

Unklar bleibt διέτριβεν μετ᾽ αὐτῶν, — mit wem weilte er? Mit seinen Jüngern? Mit Johannes und seinen Jüngern? Blass streicht nach Chrysostomus das μετ᾽ αὐτῶν, aber alle Handschriften und Übersetzungen haben es! Das Streichen ist Ausdruck dafür, daß man jetzt damit nichts anfangen kann. Das ist Kritik nach Art des ungerechten Haushalters: Wie viel schuldest Du? — Streiche 100 ab, dann stimmt es.

Weiter schließt Syrsin an: und auch Johannes, Syrcrt streicht das und, Pesch macht es mit ܕܝܢ = δὲ zurecht: ἦν δὲ καὶ Ἰωαν βαπτ. In diesem Falle wäre Ješu' nicht zu Johannes gegangen, vielmehr hätte dieser gleichzeitig und zwar an einer andern, besonders genannten Stelle, Aenon, getauft. Aus dem διέτριβεν μετ᾽ αὐτῶν, das sachlich in der Luft schwebt, geht hervor, daß das ganze rätselhafte Stückchen einer Darstellung und einem Zusammenhange ursprünglich angehört

[1] Für Sprachunkundige bemerke ich, daß עמד in Grundform getauft werden, in Kausativform אעמד taufen bedeutet, עמר aber wohnen.

hat, der sonst seinesgleichen nicht hat. Unter diesen Umständen wage ich noch eine Vermutung, die nämlich, daß statt ܘܬܡܢ ܥܡܕ zu lesen ist entweder ܕܬܡܢ ܥܡܕ, oder aber ܘܬܡܢ ܡܥܡܕ ܗܘܐ = καὶ ἐκεῖ ἐβάπτιζεν. Dann lautet der Text:

Und hieraufkam unser Herr und seine Jünger nach Judäa, wo er getauft war [oder aber: und dort taufte er], und er weilte mit ihnen. Und auch Johannes taufte in 'In Non, das an der Seite von Šalîm liegt, weil das Wasser dort viel war. Und es kamen Menschen und wurden getauft (eigentlich tauften sich), weil bis zu dieser Zeit Johannes noch nicht in das Gefängnis geworfen war.

Nach dem Zusammenhange muß Aenon in Judäa gelegen haben, alle andern Kombinationen sind von vornherein falsch. Wenn irgendwo, so hat Johannes hier sonst verlorene Quellen noch gehabt. Denn es liegt hier auf der Hand, daß die zwei Männer, Johannes und Ješu', taufen und zwar an verschiedenen Orten, das ܘܐܦ = und auch Johannes schreit es dem Tauben in das Ohr. Der Sinn des Textes ist zu erzählen, daß beide als Konkurrenten tauften und das ist sachliche Vorbereitung für 4, 1, wo wir sofort wieder auf eine schwerwiegende Sonderlesart in Syrsin treffen. Ich meine das Wort ܒܠܚܘܕ = allein, das alle geläufigen Vorstellungen umwirft, leider aber in einer lückenhaft gelesenen Stelle sich findet. Wir gehen bei dem Versuche, sie herzustellen, von dem handfesten Widerspruche zwischen dem griechischen Texte von 3, 22 'Ιησοῦς — ἐβάπτιζεν und 4, 2 καίτοιγε 'Ιησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν aus. Die erstere Textform hat sachlich weder im Rahmen der synoptischen noch in dem der johanneischen Darstellung Raum, sie eröffnet Perspektiven in dunkle Räume. Hier muß nun notwendigerweise auf einer Seite geändert sein, aber wo? Der Syrsin gibt uns nach letzter Lesung für 4, 1 folgenden Text, indem ich die Ergänzungen in eckige Klammern setze:

cum vero sciret Dominus noster =	ܟܕ ܕܝܢ ܝܕܥ ܡܪܢ
quod audiverunt Pharisaei multum	ܕܫܡܥܘ ܦܪܝܫܐ ܣܓܝ
quod discipulos multos	ܕܬܠܡܝܕܐ ܣܓܝܐܐ
[faci]ebat, plus	ܥܒܕ ܗܘܐ ܝܬܝܪ
quam Johannes, propterea quod non	ܡܢ ܝܘܚܢܢ ܡܛܠ ܕܠܐ
Dominus noster[1] **solum**	ܗܘܐ ܗܘ ܡܪܢ ܒܠܚܘܕ
baptizabat sed[2]	ܡܥܡܕ ܗܘܐ ܐܠܐ

[1] Das syrische ܗܘܐ ܗܘ ist Idiotismus und als solcher nicht wörtlich übersetzbar, aber stylistisch völlig in Ordnung. Es steht gerade hier auch in Pesch.

[2] Man erwartet sed etiam = ܐܠܐ ܐܦ, aber der Text hat das ܐܦ nicht.

disciputi ejus, reliquit	ܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܘܫܒܩܗ
Judaeam et ivit sibi	ܠܝܗܘܕ. ܘܐܙܠ ܠܗ
iterum in Galilaeam, per-	ܬܘܒ ܠܓܠܝܠܐ ܥܒ.
[means per regi]ones	[ܥܒܪ ܗܘܐ ܒܐ]ܬܪܐ
Samaritanorum. Et[1] venit	ܕܫܡܪܝܐ ܘܐܬܐ ܗܘܐ
ad civitatem unam Samaritanorum	ܠܡܕܝܢܬܐ ܚܕ ܕܫܡܪܝܐ
quae vocata erat Šekîm	ܕܡܬܩܪܝܐ ܗܘܐ ܫܟܝܡ
contra oppidum illud,	ܠܩܘܒܠ ܩܪܝܬܐ ܗܝ
quod dederat Ja'qub etc.	ܕܝܗܒ ܗܘܐ ܝܥܩܘܒ

Dafür hat die Pesch Folgendes, was mit Syrcrt nicht identisch ist, der aber zu lückenhaft ist, um herbeigezogen zu werden:

ܝܕܥ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܕܫܡܥܘ ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܬܠܡܝ̈ܕܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܥܒܕ. ܘܡܥܡܕ.
ܝܬܝܪ ܡܢ ܝܘܚܢܢ ܟܕ ܠܐ ܗܘܐ ܗܘ ܝܫܘܥ ܡܥܡܕ. ܗܘܐ ܐܠܐ
ܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ. ܘܫܒܩܗ ܠܝܗܘܕ. ܘܐܬܐ ܠܗ ܬܘܒ ܠܓܠܝܠܐ. ܡܥܒܕܢܐ
ܗܘܬ ܠܗ ܕܝܢ ܕܢܐܬܐ ܢܥܒܪ ܥܠ ܒܝܬ ܫܡܪܝܐ ܘܐܬܐ ܠܡܕܝܢܬܐ
ܕܫܡܪܝܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܫܟܪ ܥܠ ܓܢܒ ܩܪܝܬܐ ܕܝܗܒ ܗܘܐ ܝܥܩܘܒ

d. h. scivit vero Jesus, quod audiverunt Pharisaei, quod discipulos multos faciebat et baptizabat plus quam Johannes, cum non Jesus baptizaret sed disciputi ejus. Et reliquit Judaeam et venit sibi iterum in Galilaeam. Opus erat illi autem, quod veniret transmearet juxta domum Samaritanorum et venit ad urbem Samaritanorum vocatam Schekar, ad latus oppidi quod dederat Ja'qub.

Vergleicht man das mit Syrsin und andrerseits den Griechen, so sieht man die Umarbeitung, die aber doch als ihre Grundlage den Syrsin durchschimmern läßt. Ein ganz sonderbarer Ausdruck ist dabei ܡܥܒܕܢܐ ܗܘܬ = ἔδει, worüber ich bei Payne Smith keine Angabe finde, und das wörtlich opus erat bedeutet.

Sachlich verrät sich in dieser, von Einzelnheiten abgesehen, allgemein rezipierten Form sofort die ungeschickte Korrektur, denn welcher vernünftige Schriftsteller kann sagen: Ješu' taufte mehr als Johannes, aber nicht er taufte, sondern seine Jünger. Das ist nichts als beruhigende Redaktorenarbeit, die diese Nachricht mit dem Schweigen der Synoptiker über das Taufen Ješu' in sehr kindlicher Weise in Einklang setzen will und daneben 3, 22—23 vergessen hat. Richtig muß hier die Form des Syrsin sein, daß Ješu' darum mehr Schüler gewann als Johannes, weil er in seinen Jüngern Gehilfen

[1] Man kann hier syntaktisch anders verbinden, wie es in der deutschen Übersetzung geschehen ist, der Sinn wird dadurch nicht berührt.

hatte, die auch tauften.[1] Es wird uns eine ganze Gesellschaft von taufenden Männern vorgeführt, die sich um Ješu' gesammelt hatte, und von diesen seinen Jüngern ist deutlich, daß es die Zwölf nicht sind, denn deren Auswahl ist uns bisher nicht berichtet. Wir haben nur Andreas, Šim'on, Philippus, Nathanael und den Ungenannten 1, 41 kennen gelernt, den man gern mit Johannes identifiziert. Und von diesen waren Andreas und der Ungenannte selbst Anhänger des Täufers. Das sieht aus wie eine Abscheidung der Ješu'jünger von den Johannesjüngern, die vom Täufer selbst durch die wiederholte Erklärung gerechtfertigt wird, daß nicht er, wohl aber Ješu' der wahre Meister sei.

Und nun taufen beide, Ješu' an einem nicht genannten Orte, Johannes in Aenon, wofür Syrsin עין נון, dagegen Syrcrt Pesch עין יון bieten. In Eusebs Hist. eccl. 3, 24, 11 ist die letztere Form עין יון in Codex B und A (Anni 462) gegeben, der Armenier dort übersetzt aber 'ի Յորդանան = in Jordane. Das ist nicht die Lesart des Codex B dort, mit dem Arm sonst zu gehen pflegt, sondern eine willkürliche Änderung des armenischen Textes, da Aenon unbekannt war. Parallel ist es, wenn für Αἰνὼν 3, 23 in e in eremo, — in f in deserto gelesen wird. Die Form עין יון ist in der syrischen Kirche aber nicht allgemein anerkannt, die Harclensis hat wie Syrsin עין נון (vgl. Bernsteins Note zur Stelle) und auf diese Form führt auch der Armenier, der 'ի Յայենովն setzt, das nicht aus Αινων, sondern aus עין נון transkribiert ist, also auf syrischer Grundlage ruht, die nicht עין יון gewesen sein kann, weil das **i** nicht zum Ausdrucke gebracht ist. Das յա deckt ע, so daß յաիենովն = ܥܝܢܘܢ wird, und den Syrern gegenüber ein Nun fehlt, es sollte յայեննովն = ܥܝܢ ܢܘܢ sein, und mag das fehlende Nun bei der Revision des armenischen Textes in Konstantinopel gestrichen sein. Den altsyrischen Text עין נון hat auch als عين نون der Araber der Polyglotte, aber dies altsyrische עין נון wird nichts sein als eine etymologisierende Umsetzung von עֵינַן, das zu suchen wäre.

Schon Lightfoot hat auf das neben Βηθαραβα! erwähnte (vgl. oben P. 42) Αινων Sept. Jos 15, 61 hingewiesen. Die Stelle spricht von der Gegend nördlich vom Salzsee, ist aber im Hebräischen vom Texte der Sept. so völlig verschieden, daß selbst die Josuakommentatoren sie zu entwirren gar nicht versucht haben, und wir hier die Sache auf sich beruhen lassen müssen. Es genügt zu erkennen, daß unser Lokalname auf die Septuaginta zurückgeht, denn das andere Aenon (Ηναειμ in A und Lucians Text, Jos 15, 34) kann nicht in Frage kommen.

[1] Pseudocyprian (Hartel, Appendix 81) zitiert etiam alios baptizabant.

Hier wird also Johannes' Taufplatz in die Nähe des Toten Meeres versetzt. Aber Šalim? Das Salim Jos 19, 22, wo der Jordan durchbricht bei Beth Schemesch (Stamm Issachar) gilt seit Eusebs Onomastikon für unser Salim, das er acht römische Meilen südlich von Skythopolis (Bethschean) setzt, und das danach mit Aenon in der Nachbarschaft auf modernen Karten eingetragen ist. Aber dies Salim läge in Samarien, wie auch das etwa $5^1/_2$ Kilometer von Nablus (Sichem) nach Osten liegende Dorf Sâlim, in dessen Nähe Aenon wegen der dort vorhandenen zwei starken Quellen ebenfalls vermutet ist (Krenkel in Schenkels Bibellexikon). Aber das ist alles ganz unsicher, und Winer (Realw. Sâlim) fragt mit Recht: Wie soll Johannes taufend nach Samarien kommen? Natürlicher ist es, Aenon in Judäa zu suchen, wofür sich eben das des Josua 15, 61 darbietet. Daß wir dort kein Salim finden, verschlägt nichts, wir finden ja im Hebräischen dort auch kein Aenon. Aus Syrsin 3, 22 und 4, 1 ergibt sich, daß Ješu' taufte, mit Johannes in Berührung stand, daß beide aber getrennt handelten. Aus was für Quellen der Evangelist die Unterlage für seine Darstelluug, deren Absonderlichkeit schon Euseb H. E. 3, 24 beschäftigt hat, entnommen haben mag, oder ob sie freie Dichtung ist, darüber kann man viel vermuten und nichts beweisen. Sicher ist nur, daß hier das Verhältnis zum Täufer bestimmt wird. Das Mittel, hier das solum = ܒܠܚܘܕ, oder aber 4, 2 zu streichen, ist ebenso einfach als wirksam, leider aber eine Kur nach der Weise des Doktor Eisenbart.

Vs. 25—36. Von Einzelnheiten ist anzumerken:

V. 25 binden die Syrer auch Hrs nicht mit οὖν an, sondern mit δὲ (ܕܝܢ), wobei sie א*, 47. b und Memph zu Genossen haben. Erst die Harclensis setzt durch ܗܟܝܠ das οὖν in den Text. Dies von Blass beihehaltene οὖν ist verwerflich, es erregt den Schein eines Zusammenhanges, als ob es natürlich wäre, daß solch ein Disput entstand. Ein wirklicher Zusammenhang ist gar nicht klar ausgesprochen. Will man ihn herstellen, so wäre es der, daß der Disput über die Reinigung sich darauf zugespitzt hat, daß untersucht wurde, ob die Ješu'taufe auch reinigte oder nicht. Nach jüdischen Prämissen in den Synoptikern tauft aber Johannes nicht zur Reinigung von einer Unreinheit (טמאה), sondern zur Buße (לשם תשובה Matth P. 34 ff.) und Ješu' taufte gar nicht mit Wasser, sondern mit Feuer. Hier ist die Reinigung etwas ganz Sonderbares und Fremdartiges, genau so sonderbar als das Taufen Ješu'. — Die Antwort des Johannes paßt nun zu dem Disput über die Reinigung gar nicht, sie mündet wie seine frühern Erklärungen dahin aus, daß er selbst nicht der Letzte sei, sondern Ješu', der die Braut heimführt, d. h. die Kirche hat.

Ihm ist es vom Himmel gegeben, d. h. von Gott, wir haben jüdische Diktion vor uns. Und Johannes fordert seine Jünger auf, ihm Zeugnis zu geben (Vs. 28 bezeuget mir = ܣܗܕܘ ist Imperativ), daß er nie anders geredet hat, als daß Ješu' der ihm weit Überlegene sei. Ješu' der Bräutigam, Johannes der Brautführer (שושבינא), das besagt alles und wieder in jüdischer Form, denn die Stellung des שושבינא = ὁ φίλος τοῦ νυμφίου ist jüdisch gedacht. Der sachliche Zusammenhang der ganzen Stelle ist locker, Johannes' Erklärung bringt nach 1, 25, 30 nichts Neues vor, wohl aber eine wesentliche Steigerung in seiner Charakterisierung Ješu'.

Vs. 26. Viele kommen zu ihm statt πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. So Tatian ar. Syrsin, der original ist. Πάντες ist Übertreibung und vulgär, die Konkurrenz wäre dann vorbei, da sie besteht, so ist πολλοὶ richtig.

Vs. 27 irgend etwas nehmen ܠܡܣܒ ܐܦܠܐ ܡܕܡ führt auf griechisches οὐδὲ ἕν statt οὐδέν. Schon von Tischendorf aus Syrcrt angeführt und von Blass nach B c^scriv und Chrysost aufgenommen. Zu diesen Zeugen kommt noch Harcl mit ܘܠܐ ܡܕܡ = οὐδὲ ἕν. Der Gegensatz ist: Außer vom Himmel kann ein Mensch nicht einmal eins empfangen, geschweige denn so vieles, wie es Ješu' gegeben ist.

Vs. 29. Weil der, der die Braut hat = ὅτι ὁ ἔχων Syrsin und Syrcrt der Sache nach, da er statt des ܡܛܠ = ὅτι des Syrsin ein ܓܝܪ einsetzt, also ὁ γὰρ ἔχων τὴν νύμφην bezeugt, aber in Pesch beseitigt nach griechischem Muster. Die altsyrische alleinstehende Lesart ist gut, aber doch wohl nur als Kommentar zu den Worten: Er ist der Messias, ich der Vorbote, die dadurch erläutert werden, daß beigefügt ist: Weil wer die Braut hat, der Bräutigam ist, der Brautführer aber nur über das Glück des Bräutigams sich freut. Ješu' hat die Braut, die Kirche Apoc. 21, 9, und darüber freut sich der Täufer, der seine Schüler auffordert, ihm zu bezeugen, daß er das Verhältnis zwischen sich und Ješu' stets so aufgefaßt hat, daß also die Täufergenossenschaft neben der Kirche kein weiteres Recht auf Existenz hat. Die Grundlage des bildlichen Ausdruckes ist eminent jüdisch, denn der Eintritt der messianischen Erlösung wurde unter dem Bilde der Hochzeit dargestellt. In jüdischer Symbolik ist Jahve der Ehemann, hier der Jahverepräsentant. Als Hochzeiter hat er einen Brautführer שושבינא, das ist Johannes. Vgl. Matth P. 363. — Die griechische Textform ohne ὅτι oder γὰρ scheint daher den Vorzug zu verdienen. Die Satzverbindung zwischen Vs. 28 und 29 ist in den beiden Syrern nicht logisch.

ist daher vollkommen, wie ich für ܡܫܠܡܐ des Syrsin und Syrcrt geschrieben habe. Pesch setzt dafür ܡܫܡܠܝܐ = πεπλήρωται ein, aber auch Harcl hat ܡܫܬܡܠܝܐ, d. h. „vollendet" und heißt nicht „er-

füllt“. Dieser Gebrauch von ܫܠܡ (שלם) ist höchst auffallend, denn das Wort bedeutet consumptus est, deficit, evanuit und im Pael ἀναλίσκειν, δαπανάω, καταπαύω, ἐκλείπειν und passiv ἐκπορθεῖσθαι, ἀναιρεῖσθαι Payne-Smith s. v. Genau ist also zu übersetzen: Diese meine Freude ist daher vollendet, vorbei, beendet. Diesen Sinn hat das Wort Luk 12, 50 in Syrsin, wo griechisch τελεσθῇ steht, mit dem Sinne zu Ende sein. Danach ist der Sinn: Meine Freude in dieser Beziehung ist vorbei, sie hat ihre Zeit gehabt, ich muß abnehmen, jener wachsen. Dazu paßt also das οὖν der Griechen nicht, und dies ist nach den Spuren des Syrsin unecht und sachlich anstößig, denn eine Folgerung aus dem vorhergehenden kann der Satz αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ [oder μοῦ] πεπλήρωται nicht enthalten. Das οὖν = ܗܟܝܠ ist in Syrsin nachgetragen und an falscher Stelle eingerenkt. Das zeigt sich auch in meiner Übersetzung, wo das daher neben dem im Griechischen fehlenden siehe eine Doppelung der Partikel ist. Syrcrt und Pesch feilen dann weiter, wie die Vergleichung lehrt:

Syrsin	ܠܗ	ܗܟܝܠ	ܗܝ	ܡܫܠܡܐ	ܗܐ		ܚܕܘܬܝ	desgl.	ܗܢܐ
Syrcrt	ܠܗ	om.	ܗܝ	ܡܫܠܡܐ	ܗܐ		ܚܕܘܬܝ	ܗܟܝܠ	ܗܢܐ
Pesch	ܘܠܗ	om.	om.	ܡܫܡܠܝܐ	ܗܐ	ܕܝܠܝ	ܚܕܘܬܐ	ܗܟܝܠ	ܗܢܐ
Harcl	ܘܠܗ	om.	om.	ܡܫܬܡܠܝܐ	om.	ܕܝܠܝ	ܚܕܘܬܐ	ܗܟܝܠ	ܗܢܐ

Syrsin	ܘܠܐ	om.	ܗܘ
Syrcrt	ܘܠܐ	ܓܝܪ	ܗܘ
Pesch	ܘܠܐ	om.	ܗܘ
Harcl	ܘܙܕܩ	om.	om.

Man sieht hier deutlich, daß ܗܟܝܠ = οὖν in Syrsin nachgetragen und falsch einrangiert ist, weiter daß Syrsin und Syrcrt ἡ χαρά μου zulassen, aber Pesch ausdrücklich ἡ ἐμή markiert, weiter daß für οὖν ursprünglich ܗܐ = ἰδοὺ gesetzt ist, welches Syrcrt und Pesch aus dem alten Texte neben ܗܟܝܠ beibehalten, bis es endlich in der Harcl[1] schwindet, die ܗܟܝܠ allein für οὖν übrig läßt. In diesem ܗܟܝܠ neben ܗܐ haben wir den handgreiflichen Beweis, daß auch Syrsin schon nach griechischen Texten revidiert und nicht die reine Urform der altsyrischen primären Übersetzung ist. Habemus confitentem reum. Der Urtext war αὕτη ἡ χαρά μου ἰδοὺ τετέλεσται (πεπλήρωται ?) ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν.

Diese Stelle hätte eine Untersuchung über die Festigkeit der Überlieferung für die Partikel οὖν hervorrufen sollen, wie die über

---

[1] Daß die Harclensis nach der Philox für δεῖ mechanisch ܘܙܕܩ statt des ܘܠܐ einsetzt, ist zu Matth P. XXIII nachzutragen.

εὐθὺς Markus P. 17, ich überlasse das aber den künftigen Textbearbeitern und verweise auf Burkitts Evangelion da Mepharreshe II, 89, ohne zu meinen, daß die Untersuchung am Schlusse sei. Im Gegenteil, wenn οὖν dem historischen Waw entspricht, wer hat es 212 mal in Johannes eingesetzt, und woher die Schwankungen?

An diesen Satz schließt dann richtig an Vs. 31: Weil aber der, der von oben gekommen ist, über Allem ist — ich aber nur irdisch bin, — wozu der Schluß nur den Sinn haben kann: so ist sein Zeugnis wahr, wird aber nicht angenommen usw.

In dieser höchst schwankend überlieferten Stelle hat nun Syrsin leider eine Lücke, die wir nicht füllen können. Aber daß hier mehrere Male ܡܛܠ = ὅτι, (weil) gestanden hat, ist deutlich. Wir haben eine Reihe von Begründungssätzen vor uns. Die Zusammenstellung der Syrer wird die Arbeit an diesem Texte jedem zeigen, der sehen kann, besonders von der Stelle an, wo ich den Text nach den Zeilen in Syrsin vorlege:

Syrsin	ܡܢ	ܠܥܠ	ܐܬܐ	ܠܥܠ	ܕܡܢ	ܕܝܢ	ܕܗܘ	ܡܛܠ	ܠܡܒܨܪ.
Syrcrt	ܡܢ	ܠܥܠ	ܐܬܐ	ܠܥܠ	[ܕܡܢ]	ܓܝܪ	ܗܘ	om.	ܠܡܒܨܪ.
Pesch	ܡܢ	ܠܥܠ	ܐܬܐ	ܠܥܠ	ܕܡܢ	ܓܝܪ	ܗܘ	om.	ܠܡܒܨܪ
Hrcl	ܡܢ	ܠܥܠ	ܐܬܐ	ܠܥܠ	ܕܡܢ	om.	ܗܘ	om.	ܠܡܬܒܨܪܘ
Hrs	מן	לעל	לעל	מן	דאתא	om.	דן	om.	דיהא אנא זעור

Syrsin	ܗܘ	ܒܐܪܥܐ		ܗܘ	ܐܪܥܐ	ܕܡܢ	ܘܐܝܢܐ	ܗܘ	ܟܘܠ
Syrcrt	[ܘ]ܗܘ	ܐܪܥܐ	ܡܢ	ܗܘ	ܐ[ܪܥܐ]	ܕܡܢ	ܘܗܘ	ܗܘ	[ܟܠ]
Pesch	ܗܘ	ܐܪܥܐ	ܡܢ	om.	ܐܪܥܐ	ܕܡܢ	ܘܗܘ	ܗܘ	ܟܠ
Hrcl	ܐܝܬܘܗܝ,	ܐܪܥܐ	ܡܢ		ܡܢ ܐܪܥܐ,	ܕܐܝܬܘܗܝ,	ܗܘ	ܐܝܬܘܗܝ,	ܟܠ
Hrs	הו	ארעא	מן		מן ארעא	דהו	דן	הו	כלא

Syrsin	ܫܡܝܐ	ܕܡܢ	ܘܐܝܢܐ	ܡܡܠܠ	om.	ܐܪܥܐ	ܘܡܢ
Syrcrt	ܫ[ܡܝܐ]	ܕܡܢ	ܘܗܘ	ܡ[ܡܠܠ]	ܗܘ	ܐܪܥܐ	[ܘܡܢ]
Pesch	ܫܡܝܐ	ܕܡܢ	ܗܘ om.	ܡܡܠܠ	om.	ܐܪܥܐ	ܘܡܢ
Hrcl	ܫܡܝܐ	ܕܡܢ	ܗܘ om.	ܡܡܠܠ	om.	ܐܪܥܐ	ܘܡܢ
Hrs	מן שומיא	דאתא	הדן om.	ממלל	om.	om.	om.

Syrsin	ܠܥܠ	ܐܬܐ
Syrcrt	om.	ܐܬܐ
Pesch	ܠܥܠ	ܐܬܐ
Hrcl	ܠܥܠ	ܐܬܐ
Hrs	לעל	

Syrsin

ܡܢ [ܟܠ] ܗܘ[¹ ܐܠܐ]
[ܠܡܡܠ]ܠܗ ܠ[ܐ] ܟܠ
[ܐܢܫ ܡܩܒܠ ܐܢܫܐ]
[ܕܝܢ ܕܩܒܠ ܡܡܠܠܗ]

ܚܬܡ ܕܫܪܝܪܐ ܐܠܗܐ
ܗܘ ܡܛܠ ܕܐܝܢܐ
ܕܐܠܗܐ ܫܠܚ
ܡܠܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ
ܡܡܠܠ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܟܝܠ
²ܒܟܝܠܬܐ ܝܗܒ
³ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܠܐ
ܠܒܪܗ [⁴ܪܚܡ] ܘܝܗܒ
ܟܠ ܒܐܝܕܘܗܝ ܡܢ

Pesch

ܡܢ ܟܠ ܗܘ ܘܡܕܡ
ܕܚܙܐ ܘܫܡܥ ܡܣܗܕ.
ܘܣܗܕܘܬܐ ܠܐ ܐܢܫ
ܡܩܒܠ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܩܒܠ ܣܗܕܘܬܗ

ܚܬܡ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
ܗܘ ܐܝܢܐ ܓܝܪ
ܕܐܠܗܐ ܫܕܪܗ
ܡ̈ܠܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ
ܡܡܠܠ ܠܐ ܗܘܐ ܓܝܪ
ܒܟܝܠܐ ܝܗܒ
ܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܐܒܐ
ܡܚܒ ܠܒܪܐ
ܘܟܠܡܕܡ ܝܗܒ
ܒܐܝܕܘܗܝ ܡܢ

Lateinisch lauten die Texte so:

Syrsin	diminui, [31]propterea quod is	vero, qui desuper venit
Syrcrt	diminui, is enim	qui desuper venit
Psch Hrl	diminui, is enim (H. om.)	qui desuper venit
Syrsin	super omnia est, et	ille qui de terra est in terra est
Syrcrt	super omnia est, et	is qui de terra est, de terra est
Psch Hrl	super omnia est, et (H. om.)	is qui de terra est de terra est
Syrsin	et de terra loquitur, et	ille qui de coelo venit super
Syrcrt	et de terra loquitur, et	is qui de coelo venit, om.
Psch Hrl	et de terra loquitur, om.	is qui de coelo venit super
Syrsin	omnia est [sed loquelam] ejus	. . . .
Syrcrt	om. om. id [quod vidit]	et audivit testificatur [et testi-
Psch Hrl	omnia est et id quod vidit	et audivit testificatur et testi-
Syrsin	. . . . . . n[on] omnis [homo accipit.	Ille qui accipit
Syrcrt	monium ejus.] non omnis homo [accipit].	Ille qui ac[cipit
Psch Hrl	monium ejus nemo accipit.	Ille vero qui accipit

---

¹ Hier fehlen höchstens drei, in Wahrheit nur zwei Wörter, also viel zu wenig, um das Griechische auszudrücken, das jetzt gelesen wird. Hic Rhodus, hic salta! Die Begründung der Ergänzung folgt unten.

² Der Druck in den Some pages of the four Gospels hat ܒܟܝܠܗ, danach habe ich übersetzen müssen: nach seinem Maße, aber Burkitt in S. Ephraems Quotations P. 51 (Texts and Studies VII, 2) verbessert die

Syrcrt	Harcl
ܡܕܡ omittit	ܡܢ ܟܠ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ
[ܕܚܙܐ] ܘܫܡܥ ܡܣܗܕ	ܕܚܙܐ ܘܫܡܥ ܗܘܐ ܡܣܗܕ
[ܘܣܗܕܘܬܗ] ܠܐ ܟܠ ܐܢܫ	ܘܣܗܕܘܬܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܐܢܫ
so Brk [ܕܝܢ] [ܩܒܠ]ܕ ܐܢܫܐ [ܡܩܒܠ]	ܢܣܒ ܗܘ ܕܢܣܒ
ܣܗܕܘܬܗ	ܠܣܗܕܘܬܐ ܕܝܠܗ
[ܚܬܡ] ܕܐܠܗܐ ܫ[ܪܝܪܐ]	ܚܬܡ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
[ܗܘ] ܐܢܫܐ ܓܒ[ܪ]	ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܓܒܪ
[ܕܐܠܗܐ] ܫܕܪܗ	ܕܫܕܪ ܐܠܗܐ
ܡ̈ܠ[ܐ ܕܐܠܗܐ]	ܠܡ̈ܠܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܡܠܠ. ܠܐ [ܗܘܐ ܓܝܪ]	ܡܡܠܠ ܠܘ ܓܝܪ
ܒܟܝܠܬܐ [ܝܗܒ]	ܡܢ ܟܝܠܐ ܝܗܒ
[ܪܘܚܐ] ܐܒܐ	ܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܐܒܐ
ܠܒ[ܪܗ ܐܠܐ] ܪܚܡ ܗ]ܘ	ܡܚܒ ܠܒܪܐ
[5] . . . [ܘܟܠ] ܡܕܡ ܝ]ܗܒ	ܘܟܠܗܝܢ ܝܗܒ
[ܒܐܝ̈ܕܘܗܝ] ܡܢ ܕ[ܗܝܡܢ]	ܒܐܝܕܐ ܕܝܠܗ. ܗܘ

Syrsin		loquelam	ejus]	signavit	quod	veritas Deus		est,
Syrcrt	vero]	testimonium	ejus	[signavit]	quod	Deus	ver[us	est]
Psch Hrl		testimonium	ejus	signavit	quod	Deus	verus	est.

Syrsin	propterea quod	ille	quem	Deus	misit	verba	Dei
Syrcrt		ille en[im]	quem	[Deus]	legavit	ver[ba	Dei]
Psch Hrl		is enim	quem	Deus	legavit	verba	Dei

Syrsin	loquitur. Non enim in	mensurâ dedit	Deus	om.
Syrcrt	loquitur. Non enim in	mensurâ dedit	om.	[spiritum?]
Psch Hrl	loquitur. Non enim in (H. ex)	mensura dat	Deus	spiritum,

Syrsin	pater	sed filium	suum amat	et	dedit	omnia		in
Syrcrt	pater	filio [suo sed]	diligit eum	[et	omnem]	rem	de[dit]	in
Psch Hrl	pater	amat	filium	et		omnia	dedit	in

Syrsin	manus	ipsius.	Qui etc.
Syrcrt	manus	ipsius.	Qui etc.
Psch Hrl	manus (H. manum)	ejus.	Qui etc.

Lesung in ܒܟܝܠܬܐ, was zu übersetzen ist: nach Maß. Vgl. Burkitt Evangelion da Mepharreshe Appendix I.

[3] Dies ܐܠܗܐ erklärt Burkitt für unleserlich, es ist nach Frau Lewis geschrieben. Burkitt hält dafür ܪܘܚܐ für nicht unmöglich.

[4] Ebenso möglich ist ܒܡܫܚ, aber es ist sachlich gleichgültig.

[5] Burkitt ergänzt ܠܗ oder ܠܒܪܗ.

Die bedeutungsvollen Varianten sind folgende acht:

1. Vs. 31 ὅτι δὲ ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος κτλ. So Syrsin. Der Satz begründet Vs. 30. Ich muß abnehmen, weil der von oben Kommende über allen ist. Sachlich gleich ist ὁ γὰρ ἄνωθεν ἐρχ. in Syrcrt und Pesch. — Aber die jüngsten Zeugen, Harcl und Hrs, streichen γὰρ mit Altlat ace Memph und allen Griechen, während doch die Altlat Rehd q mit enim das γὰρ auch auf lateinischem Boden bezeugen, und ff[2] mit dem dafür töricht eingesetzten autem wenigstens das Vorhandensein einer Partikel feststellt. — Für die Begründungspartikel — ὅτι oder γὰρ ist indifferent — zeugen also Altsyrer und Altlateiner, d. h. die älteste Überlieferungsschicht.

2. καὶ ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς Syrsin Syrcrt Pesch — aber Hrs Harcl streichen das καί, das kein Grieche hat. Und doch ist es im Gedankenfortschritt notwendig: ich muß abnehmen, weil der von oben Kommende über allen ist und der Irdische nur Irdisches redet. — Dieser Gedanke wird auch durch ὁ δὲ ὢν gewonnen, den ℵ*Dabq Rehd ausdrücken. — Dies δέ, statt des hebraisierenden καὶ ist hellenistische Feile, aber die griechische Masse mit ABΔ streichen es ganz fort, und mit ihnen Memph ceff[2].

Sodann ἐπὶ τῆς γῆς ἐστὶν Syrsin — aber in Syrcrt Pesch Hrs Harcl schon verwandelt in ἐκ τῆς γῆς. Dem ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος entspricht logisch ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, dem ἐπάνω πάντων aber ἐπὶ τῆς γῆς und nicht ἐκ τῆς γῆς. Für ein ἐπὶ τῆς γῆς stehen Syrsin ℵ*ae, — indirekt D 13, 69, die auf eigene Hand ἀπὸ τῆς γῆς in demselben Sinne wie ἐκ τῆς γῆς formulieren, also ἐκ eben nicht vorgefunden haben. Aber die Glieder mit ἐπὶ und ἐκ stehen verschieden, ℵ*ae haben ὁ ὢν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν, Syrsin aber sagt ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐπὶ τῆς γῆς ἐστίν. Mir scheint, daß von ἐκ τῆς γῆς dann zu ἐπὶ τῆς γῆς ἐστίν ein richtiger Fortschritt ist, während das doppelte ἐκ eine tautologische Öde ist. Die Masse läuft dann dem doppelten ἐκ nach, auch Memph Arm Ulf. Wo bleibt hier der neutrale Urtext von B?

3. Nach den Worten καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ folgt in Syrsin καὶ ὁ ἐρχόμενος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ mit dem Prädikate ἐπάνω πάντων ἐστίν, dagegen fehlt dies in Syrcrt, der ὁ ἐρχ. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν — μαρτυρεῖ verbindet und dabei Genossen hat ℵ*D 1, 22. 118. 2 pe abeff[2] Rehd Arm. — Das ἐπάνω πάντων ἐστὶν der Masse, diesmal auch des Syrsin, ist öde Tautologie.

4. Der Augenschein lehrt in den oben zusammengestellten Texten, daß der Satz ὁ ἑώρακε καὶ ἤκουσε τοῦτο μαρτυρεῖ καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ in Syrsin nicht gestanden haben kann. Das ܠܗ . . als Rest eines Wortes, das Objekt zu non omnis homo accipit sein muß, führt auf ܣܗܕܘܬܗ, vor welchem dann nur ܐܠܐ = sed fehlt. Danach ist

Syrsin so zu lesen: ܘܐܝܢܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܐ ܠܥܠ ܡܢ [ܟܠ] ܗܘ [ܐܠܐ ܠܡܡܠܠ]ܗ ܠ[ܐ] ܟܠ ܐܢܫ [ܡܩܒܠ], d. h. καὶ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω [πάντων] ἐστίν, [ἀλλὰ τὴν λαλι]ὰν αὐτοῦ ο[ὐ] πᾶς [ἄνθρωπος] λαμβάνει. Wenn wir hier des Wortendes ܠܗ wegen nur auf ܡܡܠܠܗ = λαλιὰ Matth 26, 23 schließen können, und für λαλιὰ jetzt μαρτυρία steht, so haben wir dasselbe in 4, 42, wo ℵ*Dbcd Rehd r μαρτυρίαν statt λαλιὰν bieten, und 8, 43, wo für letzteres ἀλήθειαν in D 248. 253 erscheint. Die Stelle 8, 42 ff. ist der unsrigen sachlich völlig parallel, und λαλιὰ heißt dort wie hier nichts anderes als „Ausdrucksweise“, Gespräch, und keineswegs Geschwätz. Ist nun hier λαλιὰ das Original, so muß auch weiter ὁ δὲ λαβὼν τὴν λαλιὰν αὐτοῦ statt μαρτυρίαν gelesen werden.

5. Damit ist das ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ bei den Syrern als sekundär erwiesen, selbst dann, wenn meine Ergänzung mit ܠܡܡܠܠܗ unzutreffend sein sollte. Pesch Syrcrt und Harcl bringen das ὃ und τοῦτο durch ܡܕܡ und ܗܝ mit ܗܕܐ besonders scharf in das Bewußtsein, ein bloßes ܗܘ hätte auch als ὃν ἑώρακε καὶ ἤκουσεν aufgefaßt werden können, — der Logos hat den Vater gesehen. Die Lesart mit ὃν und ohne das neutrische τοῦτο wird aber von keinem geringern als ℵ* geboten, der ὃν ἑώρακε καὶ ἤκουσε μαρτυρεῖ bietet, was ℵ^{b} in ὃ korrigiert, ohne mit der Masse das τοῦτο (69 ἐκεῖνο) nachzutragen, — und eben gegen diesen Text von ℵ* ist das sichernde τοῦτο gerichtet, welches erst die Harcl einsetzt, während es in Syrcrt und Pesch noch fehlt. Anstößig ist schon das Perfektum ἑώρακε neben dem Aorist ἤκουσε, denn 1 Joh 1, 1. 3 setzt ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν und Blass hat das anstößige Wort cancelliert, doch reicht die Umarbeitung viel weiter.

6. Das οὐδεὶς λαμβάνει ist schon wegen des folgenden ὁ λαβὼν sachlich falsch und nicht mit καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν zu verteidigen, denn nicht Alles ist σκοτία, Johannes zeugte vom Lichte, und Vs. 26 drängen sich in Syrsin „viele“, bei den andern Zeugen „alle“ zu Ješu’. Daher ist ܠܐ ܟܠ ܐܢܫ in Syrcrt (und Syrsin?) = οὐ πᾶς ἄνθρωπος (kaum οὐχ ἕκαστος) richtig, denn πᾶς ἀνθρ. ist Joh. 1, 9; 2, 10 vorhanden und erstere Stelle der unsrigen parallel. Dort erleuchtet das Licht πάντα ἄνθρωπον, der in die Welt kommt, aber nicht πᾶς ἀνθρ. nimmt das Licht oder hier die Unterweisung an.

7. ὅτι ὁ θεὸς ἀλήθειά ἐστιν sagt Syrsin, ob Syrcrt ἀληθής oder ἀλήθεια hatte, scheint nicht sicher festzustehen, die andern drücken ἀληθής aus. Aber die Stelle ist im Zusammenhang völlig unklar. Soll man verstehen, daß wer Ješu’ Rede (λαλιὰ) oder Zeugnis (μαρτυρία) annimmt, den Satz unterschreibt (σφραγίζει), daß Gott wahrhaftig — also nicht lügnerisch ist? Das ist doch sinnlos, da sich von selbst versteht, daß Gott wahrhaftig ist! Also muß ὅτι „weil“ heißen: er unterschreibt Ješu’ Wort, weil Gott wahrhaftig ist, der Logos aber

in Ješu' Gott ist. Diese letztere Fassung von ὅτι kann man aber höchstens — und nicht sicher — aus dem quia der Lateiner entnehmen, während kein Syrer diese Interpretation annimmt. Entnimmt man aber dem Syrsin die Lesart: ὅτι ὁ θεὸς ἀλήθειά ἐστιν, so wird durch den abstrakten Ausdruck die zweite Deutung noch wahrscheinlicher.

8. Denn nicht nach Maße (seinem ist in der Übersetzung zu streichen) hat Gott der Vater gegeben. Syrsin ohne τὸ πνεῦμα — Syrcrt nicht ganz sicher —, das dann in Pesch erscheint. Mit Syrsin geht B*, wo es ein Korrektor am Rande nachträgt. Das fragliche Stück lautet neben Syrsin in den Griechen so:

Syrsin	non	enim	in	mensurâ	dedit Deus (?)	pater,	sed filium
B	οὐ	γὰρ	ἐκ	μέτρου	δίδωσιν ./·	ὁ πατήρ,	ἀγαπᾳ
ℵ	οὐ	γὰρ	ἐκ	μέτρου	δίδωσι τὸ πνεῦμα.	ὁ πατὴρ	ἀγαπᾳ
A	οὐ	γὰρ	ἐκ	μ.	δίδωσιν ὁ θ̅ς̅ τὸ πνεῦμα	ὁ π.	ἀγαπᾳ
D	οὐ	γὰρ	ἐκ	μέτρου	δίδωσι ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα	ὁ πατὴρ	ἀγαπᾳ

Syrsin	amat	et	dedit	omnia	in	manus	ejus
B	τὸν υἱὸν	καὶ	πάντα	δέδωκεν	ἐν τῇ	χειρὶ	αὐτοῦ
ℵ	τὸν υἱὸν	καὶ	πάντα	δέδωκεν	ἐν τῇ	χειρὶ	αὐτοῦ
A	τὸν υἱὸν	καὶ	πάντα	δέδωκεν	ἐν τῇ	χειρὶ	αὐτοῦ
D	τὸν ὑ	κ.	π.	ἔδωκεν	ἐν τῇ	χ.	α.

Zu ./· ist am Rande τὸ π̅ν̅α̅ nachgetragen, wohl vom ersten Revisor.

Das ܒܟܝܠܬܐ = in mensurâ führt auf ἐν μέτρῳ, erst Harcl setzt ܡܢ ܟܝܠܐ und drückt somit ἐκ μέτρου scharf aus, das eine hybride Lesart aus ἐκ μέρους und ἐν μέτρῳ sein dürfte. Beide Ausdrücke sind griechisch sehr seltsam, aber Sir 42, 7 heißt ἐν ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ nach Stückzahl und Gewicht. Das dedit (dat) Deus führt auf δίδωσι (δέδωκεν?) ὁ θεός, aber dies auch in Pesch und Harcl bezeugte ὁ θεὸς fehlt in ℵBC*LT^b 1. 33 bef Rehd, und unter diesen ist f. (Brixiensis) diesmal mit Hieronymus im Streite. Gibt der Vater Alles, so ist πνεῦμα unecht.

9. sondern der Vater hat seinen Sohn geliebt (oder liebt seinen Sohn), also ἀλλ' ὁ πατὴρ ἀγαπᾳ (ἠγάπησεν?) τὸν υἱὸν αὐτοῦ, wo Syrcrt ungewiß ist, Pesch und Harcl aber das αὐτοῦ streichen, in denen auch das Äquivalent für ἀλλὰ fehlt. Syrsin steht hier ganz allein.

Wer diese Tatsachen ohne Vorurteil erwägt, dem wird klar werden, wie es mit der Textsicherheit im Johannes steht, und er wird den Versuch machen müssen, durch die Varianten hindurch das Echte auf dem Wege der scharfen exegetischen Logik zu gewinnen. Ich setze nun den Text des Syrsin gräzisiert hierher:

30 ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν καὶ ἐμὲ ἐλαττοῦσθαι, ὅτι ὁ ἄνωθεν [δὲ so in Syrsin aber gegen den Zusammenhang] ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν καὶ

ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐν τῇ γῇ ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ καὶ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. Ἀλλὰ τὴν λαλιὰν αὐτοῦ οὐ πᾶς ἄνθρωπος λαμβάνει. ὁ δὲ [so Pesch und in Syrsin nicht unmöglich] λαβὼν ἐσφάγισεν ὅτι ἀλήθεια ὁ θεός, ὅτι ὃν ὁ θεὸς [oder ὃν γὰρ ὁ θεὸς] ἀπέστειλε τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐν μέτρῳ δίδωσιν ὁ θεὸς? ὁ πατὴρ ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ oder εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

Die innere Logik dieses Textes ist: Jener muß wachsen, ich abnehmen, weil der von oben kommende Alles überragt, und der erdgeborene Täufer an der Erde haftet und von irdischem Standpunkte aus redet [während der vom Himmel kommende alles überragt?]. Aber seine Redeweise nimmt nicht jeder an, doch der sie annimmt (d. h. Johannes), der hat seine Aussagen durch Untersiegelung (Unterzeichnung) anerkannt, weil Gott, dessen Worte jener als sein Gesandter spricht, die Wahrheit ist; denn Gott der Vater gibt nicht mäßig, sondern liebt den Sohn und gibt ihm alles, so daß er den an ihn Glaubenden ewiges Leben zu geben vermag.

Das ganze Stück ὃ (ὃν) ἑώρακε καὶ ἤκουσε τοῦτο μαρτυρεῖ fällt aus dem Zusammenhange, und von diesem μαρτυρεῖ hängt im Weiteren μαρτυρία ab, das Syrsin sicher nicht hatte, dessen restliches ܠܗ . . . nur zu dem von mir gesetzten ܣܗܕܘܬܗ ergänzt werden kann, das auf das dann zweimal für μαρτυρίαν zu setzende λαλιάν führt.

Das ὃ ἑώρακεν — μαρτυρεῖ sieht wie eine alternative Lesart zu dem zweiten ἐπάνω πάντων ἐστίν aus, denn letzteres allein hat Syrsin, während Syrcrt ℵ*D 1. 22. 118 a b e f ff² Rehd Arm das erstere allein haben. Die Kombination beider Sätze liegt bei Origenes Interpr. III, 121 schon vor, aber IV, 302 fehlt das ἐπάνω πάντων ἐστίν, wie auch Tertullian De orat. 1 und de baptismo 10 verschieden zitiert, nämlich: qui de terra est terrena fatur et qui de coelis adest quae vidit ea loquitur Orat. 1 und: qui de terra est de terra loquitur qui de supernis venit super omnes est. De bapt. 10.

Anmerkung. Vorstehende Untersuchung ruht auf der Ergänzung von ܣܗܕܘܬܐ Vs. 32 in Zeile 3 der Some Pages. Jetzt ediert Frau Lewis folgende neue Lesung:

Some Pages 101	Neue Lesung
ܕܡܢ | ܫܡܝܐ ܐܬܐ ܠܟܠ	ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܐ ܠܟܠ
ܡܢ . . . . ܗܘ . . .	ܡܢ ܠܥܠ ܗܘ 32 ܘܡܕܡ
. . . . ܠܗ ܠ . ܟܠ	ܕܫܡܥ ܐܘ ܚܙܐ
. . . .	ܡܣܗܕ. ܗܘ ܕܝܢ
. . . .	ܕܩܒܠ ܣܗܕܘܬܗ
ܚܬܡ ܕܫܪܝܪܐ ܐܠܗܐ	ܚܬܡ ܕܫܪܝܪܐ ܐܠܗܐ

d. h. Qui de coelo venit super omnia est, et quod audivit vel vidit testatur. Is vero qui accepit testimonium ejus signavit quod veritas deus etc. Damit fielen meine Voraussetzungen, die auf der Reproduktion von Zeile 3 beruhten. Der Leser mag P. 74, 4 danach berichtigen.

Ješu' und die Samariterin.

IV, 1—4 ist oben P. 65 besprochen, und die weiteren kleinen Umstellungen, die auch Syrcrt aufweist, Vs. 5—23 zeigen nur, was wir schon wissen, daß die Textform labil ist, erst Vs. 24 stellt uns wieder vor ein kritisches Problem. Nur zu Vs. 5 ist zu bemerken, daß statt des Συχαρ oder Σιχαρ, das die Griechen bieten, denen dann alle übrigen Zeugen folgen, in Syrsin geographisch richtig שכים, also Sichem gelesen wird, denn so ist die übliche syrische Form des Ortsnamens. Pesch hat das nach den Griechen in שכר korrigiert, daher denn in einer syrischen Glosse gesagt wird שכר, Συχαρ, sei שכים, d. i. Σίκιμα Hoffmann Opusc. Nestor. 130, 20. Die Angabe in Syrsin ist völlig richtig, von Nablus, wie Sichem seit den Zeiten des Vespasian genannt wird, liegt etwa zwei Kilometer nach Osten, durch eine kleine Höhe, die zwischen Ebal und Garizim sich streckt, und die man in einer Einsattelung überschreitet, der Jakobsbrunnen. Dieser Brunnen nebst dem Grundstücke, das Jakob den Sichemiten geschenkt haben soll, liegt also wirklich Sichem gegenüber, das nördlich vom Garizim sich in dem Tale hinstreckt, an dessen östlichem Eingange sowohl der Brunnen, als die Grabstätte Josephs gezeigt wird. Die Angaben des Evangeliums beruhen also auf richtiger Lokalkenntnis. Aber mehr noch, sie beweisen genaue Bekanntschaft mit der samaritanischen Theologie. Denn, wenn hier gesagt wird, daß Jakob das Grundstück dem Joseph gegeben habe, so bezieht sich das auf die Grabstätte des Joseph, die in der Nähe des Jakobsbrunnen noch heute gezeigt wird, und zwar ist die Bezeichnung nur in der Septuaginta Jos 24, 32 nach Genes 33 vorhanden. Sie sagt ausdrücklich, daß Joseph auf dem Grundstücke begraben sei, das Jakob von den Amorräern (nicht אמרי, sondern בני חמ) gekauft und dem Joseph zum Anteil gegeben habe. Dies καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰωσὴφ ἐν μερίδι stimmt mit dem hebräischen Texte nicht, wo gesagt ist ויהיו לבני יוסף לנחלה und der Plural ויהיו kein Subjekt hat. In dieser Septuagintenlesart zeigt sich wieder der sonderbare, noch nicht wirklich aufgeklärte Zusammenhang zwischen samaritanischen und alexandrinischen Texten, die samaritanische Lokalsage ist in der Septuaginta ausgedrückt, im Hebräischen aber nicht. Da ist es wohl kein Zufall, daß in Cod B die bezeichneten Worte fehlen, die der Korrektor B^{ab} am Rande nachträgt, und daß das ויהיו von den Rabbinen auf die Gebeine Josephs bezogen

wird, als welche den Söhnen Josephs zum Erbe wurden, auch nicht, daß statt ἐν μερίδι in Handschriften ἐν κληρονομίᾳ eingesetzt gewesen sein muß, das der Sahide (ϩΝ ΟΥΤΟ ΝΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ) gelesen hat. Wir befinden uns auf dogmatisch umstrittenem Boden, und der Streit reflektiert sich in die Redaktionsarbeit. Daß das geschehen ist, wird auch der größte Skeptiker für Stellen wie Exod 13, 6 nicht leugnen können, wo statt der Verordnung des masoretischen Textes sieben Tage Maṣṣot am Passa zu essen, die Sept. in Übereinstimmung mit dem Samaritaner nur sechs Tage Maṣṣot verordnen.

So kennt also Johannes die samaritanische Lokalität samt der dazugehörigen Sage ganz genau, und wie hier, so erweist er sich auch im folgenden über die Samaritaner völlig unterrichtet. Jedes Wort in dieser Erzählung ist überlegt und zweckvoll, wenn man irgendwo lernen kann, daß im Johannes überall pneumatischer Sinn im Hintergrunde liegt, dann ist es diese Darstellung. Sie mündet darin aus, daß die nur in einer Pseudoehe mit dem Gotte der Juden lebenden, d. h. ohne Bild nicht als wirkliche Juden anerkannten Samaritaner in Ješu' den Erlöser der Welt auf Grund seiner Worte erkennen, nicht aber auf Grund der Rede des Weibes, welches wegen der Allwissenheit, die sie in Ješu' wahrnimmt, auf den Gedanken gekommen ist, er könnte der Messias sein. Daneben aber ist der Gedanke für die Jünger entwickelt, daß die Ernte der Länder — nicht Judäas — für die Schnitter gereift ist. Beides verknüpft sich zu der Anschauung, daß Ješu' für die nichtjüdische Welt gekommen ist, die für ihn und seine Jünger reif geworden ist, und in dem Gespräche mit dem Weibe wird zugleich darauf hingewiesen, daß die beschränkte Messiasidee, die Juden wie Samariter hegten, sofern sie nicht von der samaritanischen Gnosis schon ergriffen waren, vgl. zu 8, 48, durch die einer universalen Persönlichkeit ersetzt werden muß und wird. Das Weib stellt nach geläufiger Symbolik, Ezech 23, 4, die samaritanische Gemeinde dar, und diese kennt ihre eigene Lehre und Theologie völlig genau. Bei der Entwicklung sollen die auf jüdischem Boden stehenden Jünger, die 1, 41 den Messias gefunden zu haben meinen, nicht zugegen sein, und so wird ihr Besuch in der eine halbe Stunde entfernt liegenden Stadt benutzt, um Ješu' allein mit dem Weibe verhandeln zu lassen, und dann umgekehrt die Wanderung des Weibes in die Stadt so verwendet, daß Ješu' mit seinen Jüngern allein ist.[1] Jeder dieser Gänge in die Stadt

[1] Schon Origenes (Preuschen 527) macht sich Gedanken darüber, daß die Jünger fortgehen, um Speise zu holen, da ihr Meister doch fünf Tausend in der Wüste gespeist hatte, und erklärt es daraus, daß er nicht bloß seine Göttlichkeit, sondern auch seine Menschlichkeit habe zeigen wollen.

nahm mindestens eine Stunde in Anspruch, in welche dann die Unterhaltung einmal mit dem Weibe, dann mit den Jüngern verlegt wird. Die sechste Stunde motiviert die Herbeischaffung eines Mittagmahles, pneumatisch aber besagt sie, daß die Zeit des vollen Tages da ist, daß das Licht in höchster Klarheit strahlt, wo Ješu' erscheint. Die Stunde kommt und jetzt ist sie da, Vs. 23.

Das Weib als personifizierte Gemeinde[1] soll Wasser, d. h. Leben spenden, sie aber wundert sich, daß ein Jude das von ihr fordert, da Juden sonst den Verkehr mit Samaritanern meiden. Zur sachlichen Erörterung kommt es aber nicht sogleich, es soll nur das Verhältnis der beiden Religionsgemeinden zum Christentum gezeichnet werden, worin sich Johannes wieder als höchst sachkundig erweist. Der Hauptgegensatz der Gemeinden, Garizim gegen Zion, wird als ganz gleichgültig bezeichnet und ein Neues aufgestellt.

Wenn man den kleinen talmudischen Traktat über die Kutim durchsieht, so findet man die Summa alles dessen, was dort gesagt ist, prinzipiell zusammengefaßt in den Worten: οὐ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις, welche eine erläuternde Zwischenbemerkung des Erzählers sind, in dem Sinne, daß uns der unausgesprochene Hintergrund im Gedanken des Weibes klar gemacht wird.

Im Traktat Kutim,[2] der eine systematische Zusammenstellung von sonst im Talmud zerstreuten Anordnungen über den Verkehr mit den Samaritanern enthält, lesen wir als Obersatz, daß die samaritanischen Gebräuche zum Teil heidnisch, zum Teil jüdisch sind, der Mehrzahl nach aber jüdisch. Das bedingte nun für den Verkehr eine genaue Unterscheidung, um den Juden vor verunreinigendem Kontakte in den Fällen zu schützen, wo man über die Samaritaner den Verdacht hegen konnte, daß sie nach heidnischem Brauche handelten, oder wo von Juden erworbene Gegenstände für jüdisch nicht anerkannte religiöse Zwecke verwendet werden konnten. Damit steht nicht im Widerspruche, daß die oder doch einzelne Juden die peinliche Genauigkeit der Samaritaner in den von ihnen angenommenen Gesetzen vollkommen anerkennen, Demai III, 4. Dennoch wurde aber so ein wirklicher Verkehr verhindert und, ohne auf die Gründe einzugehen, welche den jüdischen Deduktionen zu Grunde liegen, welche hier auszuführen unnütz wäre, hebe ich nur einzelne positive Verbote hervor, die der kleine Traktat zusammenstellt: Man ver-

---

[1] Ich nehme das als bewiesen an. Die fünf Männer sind die Götter der fünf Völker, mit denen Samaria kolonisiert wurde, 2 Knge 17, 24 Jos Arch 9, 14, 3, der jetzige Mann, Jahve, ist es nur uneigentlich. Hausrath, Zeitgeschichte IV 415, Pfleiderer Urchristentum II 356, ursprünglich Hengstenberg.

[2] Septem libri Talmudici parvi Hier ed. Kirchheim Frankfurt 1851 P. 31.

kauft den Samaritanern kein Mastvieh, keine Schafe zum Scheren, keine Eselfüllen, keine Früchte auf dem Halme, keine Waffen und Instrumente, mit denen man Menschen beschädigen kann, man verbot die Ehen zwischen beiden Religionssekten, und das war ein in der Zeit R. Ismaels und R. Aqîba's verhandelter Punkt, welche zirka 120 n. Chr. in der Zeit lebten, in der unser Evangelium etwa geschrieben ist. Denn R. Ismael erklärte die Samaritaner für Löwenproselyten (גירי אריות), d. h. trotz des Proselytismus als heidnisch zu betrachtende Leute,[1] R. Aqîba aber für wahre Proselyten (גירי אמת). Die Mischna (Nidda 4, 1) erklärt alle Samaritanerinnen für Nidda und alle Männer für unrein zur Ehe, wofür der Grund kein anderer ist als die Verschiedenheit der Reinheitsvorschriften der beiden Parteien. Als nicht wahre Volksgenossen werden sie auch dadurch charakterisiert, daß man ihnen bei Leihgeschäften Zins zahlen und solchen von ihnen annehmen darf. Ihre Früchte galten als ṭebel, d. h. nicht gesetzlich verzehntet, und mußten darum verzehntet werden, wenn man sie kaufte. Auch in Betreff der Behandlung des stößigen Stieres (Exod 21, 28) ist das Motiv, daß sie nicht wahre Israeliten sind. Baba qam. 38[b]. Desgleichen galten sie für das Legen des Erub nicht als brauchbar, Erub 31[b], dessen gesetzliche Begründung sie nach R. Hisda nicht gelten ließen, אינו מודה בעירוב. Eine Israelitin durfte einer Samaritanerin keine Geburtshülfe leisten und ihr Kind nicht säugen, umgekehrt aber konnte sie sich unter Vorsichtsmaßregeln eine Samaritanerin als Amme annehmen. Man erkannte ihre Schlachtungen als koscher an, aber man nahm kein von Samaritanern geschlachtetes Fleisch, ohne daß er zuvor selbst ein Stück davon in den Mund gesteckt hätte zum Erweise, daß es rite geschlachtet und nicht etwa Nebela und Terefa war, um sich vor Betrug zu schützen. Am Ende des Passa nahm man auch kein Brot von ihnen, weil die Samaritaner, wie oben angeführt, sechs Tage Maṣṣot aßen, die Juden aber sieben, so daß die Textvarianten auf verschiedene Praxis weisen,[2] und auch in Betreff des samaritanischen Weines herrschten Bedenken, Aboda zara 31[ab] babli, 22 jerus.

Dem gegenüber stehen indessen andere Bestimmungen, wie die Erlaubnis, bei Israeliten Nachlese zu halten, und solche über das Fundrecht, wodurch sie aus der Reihe der Heiden herausgenommen

---

[1] Der Ausdruck stammt aus 2 Knge 17, 25, wo Jahve den des Kultus unkundigen Kolonisten Löwen schickt, um sie zu strafen. Das veranlaßte dann diese, sich fachkundige Priester kommen zu lassen. Sie bekehren sich also aus Angst.

[2] Die sechs Tage des Maṣṣotessens werden noch in einem Briefe der Samaritaner besprochen.

werden. Dahin gehört auch, daß die Beschneidung an Juden von Samaritanern und umgekehrt vollzogen werden darf, was analog christlichen Taufbestimmungen ist, aber auch von R. Jehuda verwehrt wird, weil die Samaritaner nur auf den Namen Garizim (לשם הר גריזים, vgl. über לשם Matth P. 39) beschneiden. Aboda zara 27[a]. Aber die Tendenz zur völligen Trennung von dem „närrischen Volke von Sichem“ Sirach 50, 28 ist überwiegend. Konnte das nun ein hellenistischer Leser des Johannes wirklich wissen? Und wenn nicht, dann mußte der Verfasser eben erläuternd beifügen: οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις, womit der Kern der Sache bezeichnet ist. Das ist keine Glosse, und ich weiß nicht, warum auf Grund von ℵ*Dabe Tischendorf Westc.-H und Blass die Worte streichen oder cancellieren, da sie vom Korrektor in ℵ, sodann von BCLΔAcfff²gq und den Syrern, Memph Sahiden Arm bezeugt werden, und Origenes darüber kommentiert (Preuschen P. 232, 373, 527), der die verschiedenen Dogmata beider Parteien kennt, ohne auf Einzelnheiten einzugehen.

Das Weib bezeichnet nun sofort die Hauptdifferenz der Stätte des Heiligtums, Garizim und Moria, wodurch sie die Gelegenheit bietet zur Erklärung über die Verkehrtheit beider. Eine solche Erklärung kann nach ihrer Meinung nur der Messias (Ta'eb) geben, der alles — aber hier gehen die Texte Vs. 25 auseinander.

Zwar die griechische Variante οἶδα ℵ*BA Syrcrt Pesch Harcl oder οἴδαμεν ℵ[c] Ferrargruppe 13. 69. al f und die Orientalen ist sachlich indifferent, da das Weib ja die samaritanische Lehre vorträgt, also kollektiv reden kann, aber wir treffen hier wieder auf die dreifache Stufe in der Überlieferung, die wir schon oft gesehen haben:

1. Syrsin allein läßt das οἶδα überhaupt weg und bietet dafür ἰδού, auch läßt er selbstverständlich das ὁ λεγόμενος χριστὸς weg, so daß er lautet: λέγει ἡ γυνή· ἰδοὺ ἔρχεται Μεσσίας, καὶ ὅταν ἔλθῃ δώσει πάντα.

2. ℵBAΔ οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος χριστός, ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα (πάντα AΔal).

3. οἴδαμεν ℵ[c]al, ἀναγγέλλει ℵ, ἀναγγελεῖ ℵ[c].

Man sieht, das entscheidende Wort ist δώσει = ܢܬܠ, das von Syrcrt in ܡܦܫܩ = explicat, von Pesch in ܡܠܦ = docet, von Harcl in ܡܘܕܥ = notum facit geändert wird. Die Ägypter wenden die Wurzel ⲦⲀⲘⲞ an, sagen also „demonstrabit.“ Der Armenier sagt: պատմեսցէ = enarrabit. Die Frage ist sachlich, nicht wortkritisch. Zur Entscheidung müssen wir wissen, was die Samaritaner von ihrem Messias erwarteten, Lehren und Worte oder Taten. Es wird sich zeigen, daß sie letztere erhofften. Der Sinn von Vs. 25 ist eine Ab-

lehnung seitens des Weibes. Auf die LehreJešu', daß Garizim und Jerusalem für die Zukunft in Wegfall kommen sollen, antwortet das Weib: Darauf lasse ich mich nicht ein, das ist Sache des Messias oder Ta'eb, der wird seiner Zeit alles geben, d. h. einrichten. Sie glaubt auch dem: „Ich bin es“ Vs. 26 nicht, sondern meldet, es sei ein Alles wissender Mann am Brunnen, sollte das vielleicht der Ta'eb sein? Im griechischen Texte ist diese Ablehnung des Weibes durch das οἶδα ganz verfärbt, und der Text hat keinen richtigen pragmatischen Zusammenhang, der in Syrsin ganz scharf ist; besonders am Schlusse, wo die Vielen ausdrücklich dem Weibe erklären, daß sie nicht um ihrer Aussage willen, d. h. wenn das Weib die Gemeinde darstellt, nicht um des populären Ta'ebdogmas willen anJešu' als Ta'eb-Messias glauben, sondern sich aus dessen Wort überzeugt haben, daß er der σωτὴρ τοῦ κόσμου, also etwas ganz anderes ist. Das Weib bedeutet die Masse, die dazu kommenden sind die höherer Einsicht teilhaft gewordenen Sektierer. Solche giengen so weit, selbst das Gebet in der Richtung zum Garizim zu verwerfen und den Garizim für nichts Besseres als jeden andern Berg zu erklären. Das wird von Šalya ben Tirôn berichtet.[1]

Es kommt also darauf an, festzustellen, was die Samaritaner vom Ta'eb wirklich gelehrt haben. Ich habe das aus einem poetischen Stücke ihrer Liturgie für den Versöhnungstag erhoben und in den Akten des Orientalistenkongresses von Stockholm und Christiania 1891 I B P. 121 mitgeteilt.[2] Danach wird er den Normalkultus auf dem Garizim wieder herstellen, und sein Sieg wird enthüllt werden, er wird ein Buch erhalten und mit der Prophetie bekleidet werden. Israel wird sicher wohnen, die verlorene Stiftshütte wird wieder enthüllt samt allen ihren Geräten, die Opfer werden wieder gebracht und alle Völker gefesselt. Das spezifisch jüdische Wesen im Gegensatz zum israelitischen, das ist der Ehrenname des Samaritaners, wird beseitigt, und er wird bis zu seinem Tode als König herrschen. Der Feind wird ihn preisen: Wie herrlich sind deine Zelte, o Ta'eb, und wie weit seine Wohnplätze. Wasser wird aus seinem Eimer fließen (Num 24, 5) und er wird größer sein als Gog. — Die Völker, die zum Garizim pilgern, werden sagen: Alles, worin wir befangen waren, ist Lüge, sein Gesetz ist

[1] Abulfatḥ ed. Vilmar P. 161: ودعا هرجريزيم مبدلا مثل باقى الجبال وقال ان الذى يصلى لهرجريزيم مثل الذى يصلى الى قبر, d. i. er nannte den Garizim den übrigen Bergen gleichwertig und sagte: Wer zum Garizim gewendet betet, der ist wie einer, der nach einem Grabe hin betet.

[2] Jetzt mit drei andern Texten zusammen neu herausgegeben als „Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner“. Gießen 1909.

Wahrheit. Die Juden werden sich seinem Gesetze unterwerfen und Ezra und seine Worte verfluchen, die er in Bosheit schrieb. Der Garizim wird dem Sinai gleich werden. Im Schlußsegen heißt es dann noch: Segen von mir über denjenigen und seine reinen Väter, der wie sie stehen und seine Gaben empfangen wird oder möge.

Diese Ideen reichen, wie in dem von mir beigefügten Kommentare gezeigt ist, in das erste Jahrhundert zurück, sie waren in der Zeit des Johannes geläufig. Der Ta'eb ist danach wesentlich ein weltlicher Fürst, nicht aber ein Lehrer, für das Lehren ist in seiner Zeit eine Akademie von Gelehrten (מיתובית הידועים בעלי בוננותא). Und nun sagen die Griechen und ihr Gefolge im Johannes ἀναγγελεῖ, er wird verkünden, anzeigen, der Syrsin aber sagt δώσει, und ich frage: Welches von beiden entspricht der wiedergefundenen samaritanischen Theorie? Nur Syrsin, in dem das Weib, d. i. die Samaritanergemeinde, Ješu' Erklärung ablehnt und bei ihrem Ta'ebglauben verharrt, der Ta'eb wird alles geben. Auch die Anknüpfung an das Wasser in dem Gespräche bekommt ein unerwartetes Licht, denn vom Eimer, dem דלי des Ta'eb wird Wasser fließen,[1] Ješu' hat aber kein solches ἄντλημα bei sich. Ἄντλημα deckt דלי, denn דלה ist ἀντλεῖν.

Beachtenswert bleibt auch, daß das Weib meint, Ješu' könne vielleicht der Ta'eb sein, denn die Samaritaner sind noch heute in steter Erwartung, und im Jahre 1858 erwarteten sie den Ta'eb bestimmt, ohne 1853 schon zu wissen, wer aus ihrer Mitte es sein werde. So meldet das Weib in der Stadt: Sollte der Mann da draußen vielleicht der Ta'eb sein? Auch der Schluß der Erzählung wird nun deutlich in seiner Absicht. Viele Samaritaner glaubten an Ješu' als Welterlöser wegen seines Wortes, nicht aber wegen des Ta'ebgeredes in der Samaritergemeinde, der Ta'eb war er nicht, er war mehr.

Kennt man den tatsächlichen dogmatischen Hintergrund der Erzählung, so sieht man erst, wie fein sie berechnet ist, es war ein Sachkenner, der das geschrieben hat. Auch V. 27 ist gut jüdisch gedacht, daß ein großer Lehrer mit einem Weibe allein lange redete, war gegen das Dekorum. Pirqe Aboth 1, 5 und Erub. 53, 6 wird ge-

---

[1] So die samaritanische Darstellung nach Num 24, 7, während die jüdischen Targume das vom Auftreten — Onqelos vom Erstarken — ihres Königs verstehen, als welcher nachher Saul erscheint, mit dem das מאגג kombiniert wird, wofür der Samaritaner und die Sept. מגג = stärker als Gog lasen. Daher oben in der Reproduktion des Liedes der Satz: Er wird stärker sein als Gog. — Bei den Juden schwebt an der Stelle die Deutung zwischen dem messianischen Könige, der die Exulanten sammelt, und zwischen Saul, der Agag besiegt.

lehrt: אל תרבה שיחה עם האשה = halte keine langen Gespräche mit dem Weibe, und Pirqe Aboth setzt noch hinzu: Jedes Mal, wenn ein Mann mit dem Weibe lange Gespräche hat, zieht er sich ein Unglück zu, hört mit dem Thorastudium auf, und schließlich kommt er in die Gehenna. Kiddusch. 70, 1 verbietet der R. Samuel Frauen überhaupt zu grüßen, und nach Joma 66[b] soll man auf der Straße nicht einmal mit der eigenen Frau reden. Alles das hat schon Lightfort angemerkt. Endlich wird der Standpunkt der Rede auch durch den Satz bezeichnet: „Wir beten an, was wir kennen," worin nicht etwa der Jude sich ausspricht, sondern der Christ. Denn die ganze Betrachtungsweise ist, wie längst erkannt ist, vom Standpunkte der Abfassungszeit des Evangeliums aus zu verstehen, als ein anderer gesäet und ein anderer geerntet hatte, als man in der Christengemeinde das Bewußtsein hegte, geerntet zu haben, was man nicht bestellt hatte, als man statt ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμᾶς unbefangen schrieb ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς und ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε. Hieraus ergibt sich dann, daß die Worte: „Denn das Heil kommt von den Juden" eine völlig sinnlose und entstellende Glosse sind, wie schon in der Einleitung P. 23 bemerkt worden ist. Merkwürdig ist die Art, wie das Problem gestellt wird. Ješu' Wissen um ihre jetzige Scheinehe mit Jahve beantwortet das Weib mit der Bemerkung: Ich sehe, daß du ein Prophet bist, und Propheten galten den Samaritanern nach Deut 18, 18 als denkbar, obwohl sie die jüdischen Propheten, die auf das Haus Davids abhoben, verwerfen mußten. Diesem Propheten legt sie daher den Streitpunkt: Garizim oder Zion? vor, um von ihm mit Staunen zu vernehmen, daß das ganze Dilemma falsch ist, daß das alte Prinzip beider Parteien, die Anbetung auf dem Zion oder dem Garizim, selbst falsch ist oder doch nur eine zeitliche Berechtigung hat. Es muß also durch etwas Neues ersetzt werden, und das führt uns auf die Textform von Vs. 24, wo dies neue Prinzip aufgestellt wird, und wo die Syrer deutlich eine Überarbeitung erkennen lassen, über die man sich ohne Syrsin hinwegtäuschen konnte, indem man Syrcrt für konfus und fehlerhaft ansah. Ich füge für 19—24 das Excerpt bei Euseb. Theoph. 4, 23 bei, wo es heißt: Zur Seite unserer Nachbarstadt Neapolis Palaestinae, die keine kleine, sondern eine auch (jetzt) bekannte Stadt ist, nahte ihm ein samaritanisches Weib. Und nach anderen Worten sagte sie zu ihm: Domine video te, quia propheta es. Patres nostri in hoc monte adoraverunt, et vos dicitis quia Hierosolymis est locus, ubi decet quia adorant. Darauf sagte ihr unser Erlöser diese Beantwortung der Rede: Crede mihi, mulier, quia veniet hora quia non in hoc monte et non Hierosolymis adorabunt patrem. Und nach Kurzem

sagte er: Quia veniet hora, et nunc est, quia adoratores veri adorabunt patrem in spiritu et veritate. Etiam pater enim tales quaerit qui eum adorent. Spiritus est Deus; et ii qui eum adorant in spiritu et in veritate decet quia adorant. Die Textlage ist diese:

Syrsin			ܣܓܘ̈ܕܐ	ܐܢܘܢ	ܗܠܝܢ	om.	ܓܝܪ	ܐܒܐ	ܘܐܦ
Syrcrt			ܣܓܘ̈ܕܐ	ܗܘ	ܗܠܝܢ	ܐܝܟ	ܓܝܪ	ܐܒܐ	ܘܐܦ
Pesch			ܣܓܘ̈ܕܐ	ܗܘ	ܗܠܝܢ	ܕܐܝܟ	ܓܝܪ	ܐܒܐ	ܐܦ
Euseb	ܕܢܣܓܕܘܢ		ܒܥܐ	om.	ܗܠܝܢ	ܐܝܟ	ܓܝܪ	ܐܒܐ	ܐܦ

Syrsin	om.	om.	ܐܝܠܝܢ	om.	om.	om.	om.	ܒܥܐ.	
Syrcrt	ܠܗ	ܕܣܓܕܝܢ	ܘܐܝܠܝܢ	ܗܘ	ܪܘܚܐ	ܓܝܪ	ܐܠܗܐ	ܒܥܐ.	
Pesch	ܠܗ	ܕܣܓܕܝܢ	ܘܐܝܠܝܢ	ܐܠܗܐ	ܓܝܪ	ܗܘ	ܪܘܚܐ	ܒܥܐ	
Euseb	ܠܗ	ܕܣܓܕܝܢ	ܘܗܢܘܢ	ܐܠܗܐ	om.	ܗܘ	ܪܘܚܐ	.	ܠܗ

Syrsin	ܘܒܫܪܪܐ	ܕܒܪܘܚܐ	om.	om.	om.	om.	om.
Syrcrt	ܘܒܫܪܪܐ	ܕܒܪܘܚܐ	ܠܐܝܠܝܢ	ܘܠܐ	ܠܗܘܢ	ܘܠܡܣܓܕ	ܒܪܘܚܐ
Pesch	ܘܒܫܪܪܐ	om.	om.	om.	om.	om.	ܒܪܘܚܐ
Euseb	ܘܒܫܪܪܐ	om.	om.	om.	om.	om.	ܒܪܘܚܐ

Syrsin	ܠܗ	ܣܓܕܝܢ	—
Syrcrt	ܠܗ	ܣܓܕܝܢ	—
Pesch	ܕܢܣܓܕܘܢ	ܘܠܐ	
Euseb	ܕܢܣܓܕܘܢ	ܙܕܩ	

Zur Vergleichung mit Syrsin setze ich den griechischen Text hierher, in dem das eingeklammert ist, was in Syrsin fehlt: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προςκυνοῦντας [αὐτὸν πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προςκυνοῦντας αὐτὸν] + { οἳ Syrsin } ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προςκυνεῖν — Syrsin προςκυνοῦσιν αὐτῷ. Der Sinn ist im Syrsin völlig klar und vortrefflich. Es fehlt aber αυτον πνευμα ο θεος και τους προςκυνουντας αυτον, und nun lese man Tischendorfs Note: πνευμ ο θε και τους προςκ [αυτον]: haec propter ὁμοιοτελ. G. 69 [Ferrar] 131. 229 al pauc. omittunt. Weiter, das eingeklammerte αυτον betreffend, lehrt er, daß es in א*D*dff^{2} fehlt und in א^{c}D^{2} nachgetragen, in BAal aber von erster Hand gesetzt ist. Läßt sich angesichts der Form des Syrsin die Textlage einfach aus Weglassung durch Homoioteleuton erklären? Zumal da über das αυτον Unsicherheit herrscht und א* so schreibt: . . . οτι οι αληθινοι προςκυνηται προςκυνησουσιν τω πατρι εν πνι και αληθεια και γαρ ο πατηρ τουουτους ζητι τους προςκυνουντας αυτω [א^{a} αυτον] πνα ο θε και τους προςκυνουντας εν πνι αληθειας (!) [א^{a} εν πν και αληθεια] προσκυνι δει [א^{a} δει πρ] λεγει αυτω η γυνη. Der Korrektor gleicht hier א* mit

B und andern Texten aus, das Original von ℵ stand unabhängig davon, und der ganze Satz πνεῦμα ὁ θ. — προςκυνεῖν δεῖ hebt sich als motivierende und erläuternde Glosse vom echten Texte ab. Diese Glosse schreibt προςκυνεῖν αὐτὸν und so ist auch in Vs. 23 das letzte Wort αὐτόν, das in Syrsin fehlt, zur Glossierung gehörig, denn der echte Ausdruck ist in Vs. 21, 23 προςκυνεῖν τῷ πατρὶ mit dativischer Konstruktion. Das ὑμεῖς προςκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε bildet keine Gegeninstanz, denn ὃ steht unter dem Regime von οἴδατε, kann also gar nicht in den Dativ gesetzt werden, ein προςκυνεῖτε ᾧ οὐκ οἴδατε wäre höchst steif. Es handelt sich nicht um eine Auslassung in Folge des Homoioteleutons, sondern um Einschub einer Glosse, die in Syrsin und einige Griechen nicht eingedrungen ist.

Betrachtet man die Textlage von dieser Voraussetzung aus, dann löst sich alles auf natürliche Weise. Die Grundform war, wie sie Syrsin bietet: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προςκυνοῦντας, οἳ (oder τοὺς) ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προςκυνοῦσιν (oder προςκυνοῦντας) αὐτῷ. Dieser Satz ist theologisch in einer Form kommentiert, die in Syrcrt vorliegt: ὁ θεὸς γὰρ! πνεῦμά ἐστιν καὶ τοὺς προςκυνοῦντας αὐτὸν (αὐτῷ?) ἐν πνεύματι καὶ προςκυνεῖν δεῖ, woran sich jetzt das letzte Satzglied schließt: τοὺς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προςκυνοῦντας αὐτόν. Die hier ausscheidbare Kommentierung ist ohne Streichung des γὰρ in den Text verflochten, der in Pesch vorliegt, und der sich mit dem gegenwärtig rezipierten deckt, denn Pesch drückt aus: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτος ζητεῖ προςκυνοῦντας — πνεῦμα γὰρ ὁ θεὸς — καὶ τοὺς πρ. αὐτὸν ἐν πν. καὶ αλ. δεῖ προσκυνεῖν.

Wird hier das γὰρ gestrichen, so sieht die theologische Glosse wie eine neue Offenbarung aus, und es ist gestrichen. Sobald man dann, um den Satz überhaupt einzurenken, τοιούτους ζητεῖ τοὺς προςκυνοῦντας schrieb, war das erste Glied zum Satze geworden: „Gott fordert die Anbeter als so beschaffen,“ und man konnte fortfahren: Gott ist Geist. So ist die jetzt verbreitete Lesart entstanden, die in ℵ* noch durch ἐν πνεύματι ἀληθείας variiert ist. Die Einrenkung der Glosse ist vororigeneisch, in dessen Text und Exegese[1] auch von dem γὰρ keine Spur mehr zu sehen ist. Doch ist die Frage nach dem eigenen Text des Origenes keineswegs leicht zu entscheiden, worüber Preuschen P. LXXXVIII zu vergleichen. Da übrigens Origenes schon Heracleons Erklärung anführt, der als Anhänger des

[1] Daß man die origeneischen Zitate auf Grund der Exegese zu prüfen hat, und daß die letztere den Ausschlag geben muß, ist einleuchtend und von Preuschen gebührend hervorgehoben. Ich habe im Matth stets die Exegese mit in Betracht gezogen und nicht nur die Zitate, sondern die Erörterungen gelesen.

Valentinus, welcher bis in die Zeit des römischen Bischofs Aniketos † 168 in Rom wirkte, sicher der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, so lernen wir, wie früh, ja wie kaum wenige Jahrzehnte nach der Abfassung des Evangeliums[1] Glossierungen in den Text gesetzt sind, die ihren Ursprung dem katechetischen Unterrichte verdanken. Wie dieser zugleich spekulativ und ethisch beschaffen war, lernt man an dieser Stelle des Origenes, der über das „Gott ist Geist“ eingehend redet, die Natur des Anthropomorphismus aufzeigt, und Ausdrücke wie Gott ist Feuer oder Licht biblisch-theologisch erklärt. Das überall, außer bei dem Syrcrt und Pesch gestrichene γὰρ leitete eine analoge Erklärung ursprünglich hier ein, und das γὰρ ist bei den Syrern so fest, daß es selbst die Harcl noch hat. Aber die neuen kritischen Apparate haben dies γὰρ übersehen.

Vs. 22 widerstreben die Worte „weil die Erlösung ist von Juda“ jedem Zusammenhange und jeder Erklärung. Auch sie gehören zu der ältesten Glossierung, da sie allgemein überliefert werden. Sie sind natürlich zu streichen „als eine der abgeschmacktesten und unmöglichsten Glossen, . . . die jemals einen echten Text nicht nur entstellt, sondern in sein gerades Gegenteil verkehrt haben.“ Kreyenbühl II, 412.

Vs. 26. Genau genommen, erklärte sich Ješu' hier der Samaritanerin gegenüber für den samaritanischen Ta'eb, nicht für den Judenmessias. Niemand sollte diese Stelle als echte Selbstaussage Ješu' verwerten, das Diktum erwächst aus der Situation und wird Vs. 42 abgelöst und authentisch erklärt als σωτὴρ τοῦ κόσμου, was weder der Ta'eb noch der Judenmessias war. Die Ausdrucksweise ist nur auf einem Boden möglich, wo der Begriff Messias seines spezifischen Sinnes entkleidet war. Aber gerade Vs. 42 zeigt, daß die Inkonsistenz im Texte gefühlt ist. Denn dort ist ὁ χριστὸς vermöge der uns bekannten Ausgleichungsweise an den echten Text angehängt worden. Ich erwähne das auch um des textkritischen Gewichtes willen, das sich daraus für die innere syrische Entwicklungsreihe ergibt. Denn Syrcrt hat nur ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου und steht auf der Stufe ℵBabff[2] Rehd Memph im echten Texte, Arm Äth Iren IV, 4, 2 Origen. passim und Hrs im Originale.

Dagegen ist in Pesch ὁ χριστὸς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου gebildet, und so sind einige memph. Mss. ergänzt, wie auch in Hrs eine spätere

---

[1] Zu derselben Einsicht ist auch Blass P. I gelangt, der so weit geht, zu sagen, daß vielleicht nur das Autograph des Verfassers unglossiert geblieben ist.

Hand משיחא übergeschrieben hat, das in Harcl umgestellt erscheint: ὁ σωτὴρ τ. κ. ὁ χριστός, eine Stufe, die griechisch ADΔ einnehmen nebst efq, und die älter ist als die der Pesch.

Neben dieser Ergänzung hat c eine andere Ausgleichung nach vorn, wenn er schreibt propheta et salvator mundi. Leider fehlt hier der Syrsin, aber man sieht deutlich die Abhängigkeit der Pesch von den Vorbildern auf griechischem Boden, man sieht, daß die Glossierung sehr früh nötig gefunden und in verschiedener Weise (c) ausgeführt ist. Und wo bleibt hier D?

V. 27 weder was verlangst du noch = ἢ τί ζητεῖς ἢ und so für das ἢ auch Syrcrt, der ܐܘ ܡܢܐ ܒܥܬ ܐܘ = weder was will sie noch, ἢ τί ζητεῖ ἢ bietet, aber statt ܒܥܝܬ = ζητεῖς die dritte Person ζητεῖ ausdrückt. Das ist sachlich bei Weitem besser.

Wenn sie sich darüber wunderten, daß ihr Meister so lange oder überhaupt mit einem Weibe gesprochen hatte, so war für sie das Diktum des R. Jose ben Johanan maßgebend: אל תרבה שיחה עם האשה, d. h. Führe nicht lange Gespräche mit dem Weibe, woraus die „Weisen" den Satz entwickelten: כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי חורה וסופו יורש גיהנם, d. h. So oft ein Mensch mit dem Weibe lange Gespräche führt, veranlaßt er ein Unheil für sich, wird nachlässig in der Beschäftigung mit der Thora, und kommt schließlich in die Hölle, Pirqe Aboth I, 5, wie P. 85 angeführt ist.

Vs. 30. Und jeder, welcher es hörte, kam zu ihm heraus. Nur Syrsin; die Griechen sind unsicher, ἐξῆλθον ist ohne Anschluß, dann aber mit καί, δὲ oder οὖν angebunden. Dazu kommt, daß die Worte ἐν τῷ μεταξὺ bei Syrsin Syrcrt fehlen, die Origenes gelesen hat. Auch dies ἐν τῷ μεταξὺ erscheint unverbunden, oder mit δὲ Harcl A Λ oder mit καὶ Pesch Arm Äth angeknüpft. Hier ist also gefeilt worden, und die Ursache zu ahnen ist nicht schwer. Es soll markiert werden, daß die Jünger mit Ješu' allein waren, und daß die Samaritaner erst später eintrafen. Und dies wieder ist mit Rücksicht auf Vs. 39—40 geschehen, die sachlich nicht exakt anschließen, wenn man sie genau erwägt. Sagte das Weib Vs. 29: Sollte er der Ta'eb sein, so folgt natürlich, daß die Leute, die das hören, neugierig werden und hinausziehen, und das ist etwas anderes als was Vs. 39 gesagt wird, daß auf Grund der Aussage des Weibes[1] viele aus der Stadt an ihn geglaubt hätten. Sie hätten übrigens an ihn als Ta'eb, nicht aber als σωτὴρ τοῦ κόσμου geglaubt. Dazu paßt aber nicht, daß sie ihn einladen, bei ihnen zu bleiben, denn der Ta'eb

[1] Statt διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης drückt Syrcrt aus: διὰ τὴν μαρτυρίαν τῆς γυναικὸς λεγούσης. Was ist besser? Unzweifelhaft Syrcrt!

gehört ipso facto nach Samarien und dem Garizim. Der Zweck dieser letzten Verse ist eben der, zu zeigen, daß sie fürder nicht auf Grund des Ta'ebglaubens der Gemeinde, die vom Weibe repräsentiert wird, an Ješu' glauben, sondern auf Grund der eigenen Äußerungen Ješu', welche sie dann außerhalb ihrer samaritanischen Stadt am Brunnen mit eigenen Ohren hörten (auch das ist symbolisch gedacht) — weil sie dadurch zu der Einsicht kommen, daß er nicht ihr Ta'eb, sondern der Erlöser der Welt ist. Das ist die Realkonsequenz aus dem vorangehenden Lehrsatze, daß weder Zion noch Garizim Anbetungsstätte bleiben wird, und daß das Ta'eb- und Judenmessiaswesen in seinem innersten Kerne zu beseitigen ist. Und an solcher Stelle sind alte Redaktoren unverständig genug, ὁ χριστός zuzusetzen!

Nun sehe man Vs. 30 an: Syrsin läßt nicht alle aus der Stadt kommen, sondern nur die es hören. Das paßt zum Schlusse πολλοὶ ἐπίστευσαν Vs. 39 und πολλῷ πλείους ἐπίστευσαν Vs. 41, — andere aber glaubten nicht. Nach den Griechen Vs. 28 sagt das Weib τοῖς ἀνθρώποις: kommt und seht, und da kamen sie, d. h. alle, und weil das von Bedeutung ist, so fehlt τοῖς ἀνθρώποις in Syrsin, so daß sein Sinn wird: sie meldete es in der Stadt, und wer es hörte, kam. Das ist symbolisch dann leicht zu deuten. Bei Syrcrt und Hrcl ist dann τοῖς ἀνθρώποις eingesetzt, aber in Pesch nicht.

Die scharfe Gliederung vermöge des ἐν τῷ μεταξὺ ist sachlich ganz überflüssig, ob die Samaritaner die Rede an die Jünger hörten oder nicht, ist bedeutungslos, sie müssen sich eben während der Rede sammeln. So legt das μεταξὺ einen falschen Akzent in die Darstellung, und es ist sicher uralte Form, daß es in Syrsin und Syrcrt fehlt. Zum Streichen lag andrerseits kein Grund vor, während der katechetische Erklärer den Antrieb fühlen konnte, schärfer zu disponieren. Welcher Art Gedanken hier angeschlossen wurden, zeigt Origenes XIII, 32. Ich hebe daraus nur einen hervor, nämlich daß die Jünger wünschten, Ješu' möge die Zwischenzeit τὸν μεταξὺ καιρὸν benutzen, um ohne fremde Zuschauer zu essen, da das Weib hätte erregt oder gereizt werden können, wenn sie gesehen hätte, daß Nahrungsmittel aus ihrer Stadt an Ješu' gegeben würden.[1] Nach dem fälschlich angefochtenen οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις ist diese Überlegung begreiflich. Darauf, daß wir uns einige Zeit nach dem Passa 2, 23 befinden, wo samaritanischer Sauerteig noch verboten war (P. 81), wird man nicht speziell zurückzugreifen haben.

---

[1] Text: ἐπ' οὐδενὸς γὰρ ξένου παρετίθεσαν αὐτῷ τὴν τροφήν, ἴσως ἐπιτριβείσης ἂν τῆς Σαμαρειτίδος, εἰ ἑώρα τοὺς μαθητὰς τὰ ἀπὸ τῆς πόλεως αὐτῆς τρόφιμα ἤτοι ὄντα ἢ νομιζόμενα παρατιθέναι βουλομένους τῷ διδασκάλῳ.

Vs. 35, 36 daß sie weiß sind und zur Ernte **kommen** (besser gekommen) **und schon** empfängt der Ernter. So Syrsin Syrcrt und der deutlich interpungierende D, aber selbstverständlich ohne καί, wogegen Pesch das ἤδη ohne Kopula nach vorn zieht: ܐܪ̈ܥܬܐ . . . ܘܡ̈ܛܝ ܠܚܨܕܐ ܡܢ ܟܕܘ = die Länder . . . **und sind schon** zur Ernte gekommen. Der breitere Ausdruck für πρὸς θερισμὸν ist nicht nur syrisch, sondern auch im Äth vorhanden, der wa baṣĕḥa la mâʿrar = et pervenerunt ad messem schreibt. Ebenso im Arm, der unten angeführt wird. Wir haben den Reflex der griechischen Textbewegung vor Augen auch darin noch, daß Hrs das ἤδη übergeht im Einklange mit a, Memph Mss Arm Äth und Hilarius. Die große Schwankung der Griechen und Syrer liegt auch im Memph vor, und sie ist eine Konsequenz der Unsicherheit in der Exegese, die dann weiter auf das ἵνα καὶ ὁ σπείρων übergreift. Die vorliegenden Textformen sind folgende, wobei ich alle Kleinigkeiten bei Seite lasse:

1. Sehet: Die Länder (also die Heidenwelt) sind zur Ernte reif! Schon empfängt der Ernter (d. i. der Missionär, der das Christentum ausbreitet) Lohn (d. h. ist er in Dienst genommen und hat die Arbeit begonnen) und sammelt die Frucht für das ewige Leben (d. h. bekehrt die Menschen zu Ješu') und der Säemann (Ješu') und die Ernter (die Missionäre) zusammen freuen sich. So Syrsin Syrcrt be Rehd Memph in Lagarde's Catene und anderen Mss. Unter den Griechen wollen ℵB diesen Sinn ausdrücken. Für die Worte ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ κτλ BCL eq Memph und die parallele Form bei den Syrern καὶ ὁ σπείρων καὶ ὁ θερίζων ὁμοῦ χαρήσονται zeigt sich, daß nur wenn ἵνα ekbatisch als „so daß" gefaßt wird, was höchst unwahrscheinlich ist, ein Unterschied des Sinnes nicht entsteht. Versteht man ἵνα aber final, so wird der Sinn bedeutend verändert. Wenn nun ℵADA abcff² ἵνα καὶ ὁ σπείρων — καὶ ὁ θερίζων bieten, so wird ἵνα und καὶ alternativ ursprünglich gewesen sein und ἵνα καὶ durch Kombination entstanden sein, bei der das Verbum konjunktivisch zu konstruieren war. Nun entsteht der falsche Schein als ob καὶ — καὶ = „sowohl als auch" zu verstehen wäre, aber das ist trügerisch, es muß zwischen ἵνα und καὶ gewählt werden, und das letztere allein wird sich als richtig erweisen.

2. Sehet: Die Länder sind schon zur Ernte reif, und wer zur Ernte ausgeht, der empfängt Lohn und sammelt Frucht für das ewige Leben (— was wohl bedeuten wird: erwirbt sich durch seine Missionstätigkeit die Frucht des ewigen Lebens), damit (oder so daß) Säemann und Ernter sich freuen.

Für diese Fassung ist ἵνα wesentlich und καὶ unmöglich oder mindestens flau. Ihr zu Liebe wird das echte καὶ beseitigt und dafür ἵνα eingesetzt sein. Aber ἵνα ist unlogisch, der Arbeiter wirkt, damit der Herr sich freut, nicht damit er selbst sich freut, καὶ ist logisch, denn es berichtet die Tatsache, daß beide ihre Freude haben. So schreibt Hrcl, die Fassung ist also die jüngere, weil sie sich als eine Änderung des altsyrischen Textes erweist, und mit ihr A Δ D cff². Hier werden die Memphiten interessant, denn es bieten:

a) ἤδη ὁ θερίζων die meisten ϩⲏⲇⲏ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲱⲥϧ;

b) καὶ ὁ θερίζων BKNQTL ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲱⲥϧ;

c) ἤδη εἰς θερισμὸν $D_{1.2.4}$ PSV ϩⲏⲇⲏ ⲉⲡⲟⲥϧⲟⲩ;

d) εἰς θερισμὸν ὅτι = nam, äth esma G_2 ⲉⲡⲟⲥϧⲟⲩ ⲛϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲱⲥϧ;

e) ἤδη λευκαί εἰσιν εἰς θερισμὸν F_1* al ϩⲏⲇⲏ ⲁⲩⲟⲩⲁϣ ⲉⲡⲟⲥϧⲟⲩ.

In 4. ist das ⲛϫⲉ als Äquivalent für ὅτι zweifelhaft. Stern § 482, 606. Wer das überlegt, muß finden, welche Mühe der alten Exegese dies ἤδη gemacht hat, das Blass nach a m Hrs gestrichen hat. Das wahre zeitliche Verständnis der Stelle hängt an diesem Worte.

3. Das ἤδη fehlt ganz in a: quoniam albae sunt ad messem. Qui metit mercedem accipit. Es steht aber bei den übrigen Lateinern und zwar 1. im Vordersatze: albae sunt jam ad messem bei cff², 2. im Nachsatze: jam qui metit bei be Rehd, wo dann q nunc qui ändert. Hierher gehört dann auch Hrs mit דהנון חורין לחצרא הדין דחציד אגרה נסב ומכניש פירין לחיין דליעלם לגליל דהדין דורע והדין דחציד היך חדא יחדון = ὅτι λευκαί εἰσιν εἰς θερισμόν. ὁ θερίζων τὸν μισθὸν αὐτοῦ! λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα[1] ὁ σπείρων καὶ ὁ θερίζων ὁμοῦ χαίρωσι. Endlich gehört hierher der Armenier, der durch die Phrase „und zur Ernte gekommen" (ե 'ի հունձս հասեալ = ܘܡܛܝ̈ ܠܚܨܕܐ) seine Abkunft aus der syrischen Textform verrät.[2] Er schließt mit καὶ an: καὶ ὁ θερ. τὸν μισθὸν (ohne αὐτοῦ wie die Altsyrer) λαμβάνει καὶ συνάγει κρπ. εἰς ζ. αἰ. ἵνα ὁ θερίζων κτλ, und folgt der eben angeführten zweiten Form der Memphiten, die aber mit Hrs τὸν μισθὸν αὐτοῦ (ⲙⲡⲉϥⲃⲉⲭⲉ) ausdrücken.

Der Sinn wird ohne ἤδη dieser: Meine Speise ist es, Gottes Werk zu vollenden, ihr aber meint, daß die Erntezeit noch nicht gekommen. Seht aber, daß die Frucht weiß zur Ernte ist, wer

---

[1] Für ἵνα steht לגליל oder לגלל, Joh 1, 7. 31; 5, 20; 7, 3 usw.

[2] Auch in der Übersetzung des ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν zeigt er seine altsyrische Unterlage, denn er schreibt dafür wie Syrsin Vs. 35 թէ այլ ևս չորք ամիսք են = quod alii etiam quatuor menses sunt. Das hat kein anderer Zeuge und in Pesch und Syrcrt ist dann das ܐܚܪ̈ܢܝܢ = alii gestrichen.

erntet, bekommt Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben. — Man fragt: Für sich? Dann ist es tautologisch, denn das ist der Lohn! Oder aber: Sammelt die Bekehrten für das ewige Leben? Dann ist es nicht deutlich ausgedrückt! Und der Schluß: „damit — oder so daß — Säemann und Ernter sich freuen“, wird nichtssagend. Die ganze Stelle wird ohne ἤδη farblos, es ist gestrichen, weil es schwierig ist und für die späteren Leser keine aktuelle Bedeutung mehr hatte.

In der Abfassungszeit des Evangeliums aber war es aktuell, es soll hier betont werden, nicht daß die Frucht reif ist, sondern daß man schon an der Arbeit ist und (καὶ nicht ἵνα) daß das Werk zur Freude von Säemann und Ernter dient und fortschreitet. Daher ist die erste Fassung die echte und man hat zu lesen ὅτι λευκαί εἰσιν εἰς θερισμόν. Ἤδη ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρει (statt χαίρῃ) καὶ ὁ θερίζων. Hier wird das Wort wahr, daß ein anderer säet, ein anderer erntet; aber der Säemann hat die Ernter ausgeschickt und beauftragt. Das weist in die Zeit der sich kräftig entwickelnden Heidenmission, als Plinius um 110 schrieb, daß sich alle Lebensalter, Stände, Geschlechter zum Christentume drängten, die Tempel leer standen und die Opfertiere keine Käufer mehr fanden. Ep X, 97. Schon Baur hat das erkannt, wenn er P. 147 sagt, es müsse angenommen werden, „daß der Evangelist in den Samaritanern die Erstlinge der großen Ernte sieht, welcher das Evangelium unter den Heiden entgegenging.“ — Diese Lesart ist erhalten in Syrsin Syrcrt bceff² Rehd (q) DBא, Memph vielfach, aber sie sind zum Teil schon durch ἵνα alteriert, das höchstens in ekbatischer, also unwahrscheinlicher Fassung sich in den Sinn fügt und altes καὶ ersetzt.[1]

Damit verlassen wir die Geschichte der Samariterin, ohne sie erschöpft zu haben, denn wie im Kaleidoskop, in dem jede neue Wendung neue Bilder vor das Auge stellt, ergeben sich in ihr, je nachdem man sich stellt und kombiniert, immer mehr und reichere Beziehungen. Der Verfasser kannte die samaritanischen Dinge sehr genau, er betrachtete das Völkchen als Halbjuden, aus Heiden gewordene Monotheisten, denn Jahve ist nicht ihr Mann. Er lehrt uns, wie Lukas dazu kommen konnte, im Samariter den Menschen als Bruder hinzustellen, der rein menschlich empfindet und von der exklusiven Religionsaristokratie der Juden und ihrem Tugendstolze sich freigemacht hat. Die Samariter gehören zur Welt, aber der Keim der

---

[1] Man beachte die Textformen 1. καὶ Syrsin Syrcrt Pesch —, 2. ἵνα B aeq Hrs Memph Arm, 3. ἵνα καὶ אADΔ bcff² Hrcl, 4. nam (esma) Äth, 5. nam ut et Rehd, in dem drei Fassungen zusammengeflossen sind.

Wahrheit ist in sie schon gesäet. Auf der außerjüdischen, hellenischen Seite entspricht dem die von der Stoa inaugurierte Entwicklung zur Humanität,[1] welche die nationalen und gesellschaftlichen Gegensätze überwindet und an ihre Stelle die Milde der Gesinnung setzt. Das war kurz vor Lukas und Johannes schon der Standpunkt des Seneca, des Musonius Rufus und der ihres ungefähren Zeitgenossen Epictet. Die Lehre der Philosophen und die der Christen berühren sich.

Die Heilung im Hause des Basilikos. 4, 47—54.

Diese, sichtlich aus Matth 8, 5 und Luk 7, 1 umgebildete Geschichte, die analog der universalistischen Tendenz der Erzählung von der halbjüdischen Samaritanerin den Übertritt des ganz heidnischen Mannes darstellt, wo Vs. 48 recht grell vom übrigen Texte absticht und wenig passend erscheint, ist in Syrsin verloren. Eine Vergleichung der drei Gestalten dieser Erzählung ist für die Einsicht in die Natur der drei Evangelien höchst lehrreich.

Matthäus stellt Ješu' zur Hülfe auch bei dem Heiden bereit dar und den Heiden voll von Vertrauen, das Glauben genannt wird. Der Heide ist ihm gegenüber demütig und bescheiden, so daß Ješu' erklärt, einen so beschaffenen Glauben (τοιαύτην Matth P. 138) habe er in Israel nicht gefunden, wie bei diesem Heiden; Heiden würden ins Himmelreich eintreten, die Juden aber verworfen werden.

Diese großzügige, schöne und reine Darstellung ist in Luk 7, 1 völlig verdorben. Der Heide hat kein wahres Vertrauen, daher schickt er die Juden vor, die ihn bei Ješu' rekommandieren: „Er hat uns eine Synagoge gebaut, er verdient Dein Erbarmen." Aber zum Kommen wird Ješu' doch aufgefordert, was Matthäus gerade vermeidet, indem er Ješu' sein Kommen freiwillig anbieten läßt. Ješu' kommt dann bei Lukas wirklich, bei Matthäus nicht, und erst als er beinahe angelangt ist, läßt ihm der Heide sagen — was sehr unhöflich ist, da er ihn auf halbem Wege zurückschickt — er möge sich nicht bemühen, ein Wort genüge und er sei unwert (als Heide?), daß Ješu' bei ihm eintrete. Folgt die Rede von der Gewalt von oben und nach unten und die Erklärung Ješu' über den Glauben des Heiden, desgleichen in Israel nicht sei. Hier ist das direkte Verhältnis der Heidenwelt zu Ješu' durch die berichtete Interzession der Juden aufgehoben. Das Heil ist von den Juden, von deren Verwerfung Lukas nichts sagt. Er verwendet Ješu' Wort 13, 29 aber unter ganz anderer Beleuchtung, nicht ob Juden oder Heiden in das

---

[1] Zeller Geschichte der griechischen Philosophie[3] III, 1 P. 726.

Himmelreich kommen ist die Frage, sondern ob viele oder wenige. Berufen sich die Juden darauf, daß Ješu' auf ihren Plätzen gelehrt, und sie vor ihm gegessen und getrunken haben, so gilt das nichts, sie werden verworfen. Aber das paßt nicht in den Zusammenhang als Antwort auf die Frage, ob nur Wenige eintreten werden, die Vs. 24 schon dahin beantwortet ist, daß man sich mühen solle einzutreten, womit die Frage, ob die Juden ein Vorrecht haben, als ungehörig abgewiesen ist. Der Gegensatz von Heiden und Juden liegt für Lukas dahinten, diese Entwicklungsperiode ist abgelaufen, es handelt sich um die Menschen allgemein, ob viele, ob wenige. Ausgeschlossen sind die Juden nicht, aber die Ersten sind sie auch nicht 13, 30. Die ganze Darstellung 13, 22—30 bildet keine wirkliche Einheit; wie zerflossen sie ist, lehrt Meyer-Weiß zerfließende Erläuterung.

Johannes endlich entnahm seinen Stoff einer griechischen Quelle und zwar dem Matthäus, darum konnte er das παῖς Matth 8, 6 als Sohn, υἱὸς auffassen, das Luk richtig als δοῦλος Sklave verstanden hat. Als δοῦλος (עבד) faßt es der Syrsin und Syrcrt[1] auch im Matthäus. Nach Matthäus berichtet er, daß der Mann selbst kam und nicht die Juden vorschickte, aber er steigert die Sache, denn der Basilikos kommt von Kapernaum nach Kana, was einer mäßigen Tagreise von sechs bis sieben Stunden gleich ist, so daß er nicht wohl an demselben Tage zurückwandern konnte.

Er bittet nun Ješu' von Kana nach Kapernaum hinabzukommen — wogegen Ješu' Matth 8, 5, eben schon nach Kapernaum gewandert ist. Er soll seinen Sohn — oder Sklaven zu heilen persönlich erscheinen — wogegen bei Matthäus der Vater — oder Herr das persönliche Erscheinen — demütig ablehnt, nachdem es ihm von Ješu' freiwillig angeboten ist. Der Vorwurf bei Johannes: „Wenn ihr keine Zeichen seht, so glaubt ihr nicht" — schwebt ganz in der Luft, der Basilikos hat gar keine Zeichen verlangt, sondern auf Grund dessen, was er gehört hat, geglaubt, wie er auch weiter dem Worte Ješu' sofort glaubt. Der Tadel der Zeichensucht ist nach Pfleiderer und anderen eigentlich gegen die Juden gerichtet, dann aber ist der Zusammenhang erst recht brüchig, da keine Juden in der Erzählung auftreten. Andere halfen sich hier mit der Auffassung, Ješu' unterwerfe den

[1] Die Pesch ändert das in ܛܠܝܝ = mein Knabe und bringt dadurch die Zweideutigkeit des παῖς zum Ausdruck. Das tut auch der Arm mit մանուկ = Jüngling Matth 8, 6, der aber Luk 7, 2 ծառայ = Sklave und Joh 8, 42 որդի = Sohn hat. Ebenso macht es der Memph Matth 8, 5 ⲡⲁⲁⲗⲟⲩ = mein Jüngling, Luk 7, 2 ⲡⲉϥⲃⲱⲕ = seinen Sklaven, Joh 4, 47 ⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ = seinen Sohn. Vgl. zu Luk 1, 54.

Centurio einer „Glaubensprobe", einmal durch diesen Vorwurf, dann durch die nicht sofort zu bestätigende Fernwirkung. Wenn das beabsichtigt wäre, dann wäre es arge Künstelei. Endlich werden die schlichten, wirksamen Worte des Matthäus καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ pragmatisch mißhandelt. Der Mann kehrt (am folgenden Tage?) heim, die Boten vom Hause treffen ihn, als er schon auf dem Rückwege war, die siebente Stunde, also ein Uhr mittags, wird als die der Besserung ausdrücklich verifiziert, und das ist dann das große Zeichen, das den Mann und sein Haus zum Glauben bringt, wovon Matthäus und Lukas gar nichts sagen und sagen können, da der Mann ja schon vorher geglaubt hat.

Wo liegt nun hier die ursprüngliche Darstellung? Johannes ist völlig verkünstelt, aber in anderer Weise als Lukas, seine Bearbeitung erscheint unvollständig, da im Gegensatze zur sonstigen Übung an die Erzählung keine weitere Erörterung gehängt ist.

Übrigens wird gerade hier betont, daß Ješu' Haupttätigkeit in Judäa sich abspielt und er nur so gelegentlich nach Galiläa zurückkehrt. Vs. 43—44 und 47.

Bethesda 5, 1—47.

Die Erzählung von der Heilung des Paralytischen ist freie Umbildung von Mark 2, 1—12. Von dort stammen aus Vs. 11 die Worte ἔγειρε, ἆρον τὸ κράββατόν σου und καὶ περιπάτει ersetzt das καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου des Markus. Syrcrt verbindet beides, indem er bei Johannes schreibt ܘܗܠܟ ܠܟ ܠܒܝܬܟ = καὶ περιπάτει ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. Auch das εὐθὺς aus Mark 2, 12 ist Vs. 9 vorhanden, denn Syrsin und Pesch bieten ܘܒܪ ܫܥܬܐ ܐܬܚܠܡ ܓܒܪܐ ܗܘ ܘܩܡ ܫܩܠ ܥܪܣܗ ܘܗܠܟ, woneben Syrcrt steht mit ܘܒܗ ܒܫܥܬܐ ܐܬܚܠܡ ܓܒܪܐ ܗܘ ܘܗܠܟ = καὶ εὐθὺς ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος (καὶ ἠγέρθη ἦρε τὸ κράββατον αὐτοῦ) καὶ περιεπάτει, wobei das Eingeklammerte in Syrcrt fehlt. Die Stellung des εὐθὺς schwankt im Markus, aber es ist alt, denn die Pesch hat nicht מחדא, sondern בר שעתה gesetzt (vgl. Mark P. 17) und im Johannes Vs. 9 haben es auch א^{c}AB Δ, so daß es allein in א*D Rehd und Arm fehlt. Die Sündenvergebung des Markus erscheint bei Joh Vs. 14 wieder in den Worten: Fürder sündige nicht, daß dir nicht etwas Schlimmeres begegne. — Das Schlimmere ist eine noch schwerere Strafe für die Sünde, als es die bisherige Krankheit war, durch deren Aufhören gezeigt ist, daß auch die Ursache, die Sünde, erlassen ist. Cessante effectu cessavit causa. Die Frage bei Markus: Wer kann Sünden vergeben außer Gott? — so daß Ješu' mit seiner Sündenvergebung gelästert hat — er-

scheint bei Johannes als Anklage, daß er sich Gott gleich gemacht hat Vs. 18.

Das ist die eine Seite. Die andere ist die Verlegung der Tat auf einen Sabbath. Auch hier ist im Johannes überlegte Steigerung wahrzunehmen. Die Unterlage bilden die beiden Erzählungen Mark 2, 23—3, 5, die vom Ährenausreiben der Jünger und die von der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand am Sabbath. Es ist also bei Johannes die Gruppe Mark 2, 1—12, 23—3, 5 zusammengefaßt und entwickelt. Die Steigerung aber besteht darin, daß die Sabbathsverletzung der ährenausreibenden Jünger von Ješu' nur schweigend konzediert und dann verteidigt wird, bei Johannes aber Ješu' die Sabbathsverletzung durch Tragen des Bettes geradezu gebietet. Die Zusammenschiebung der beiden Gesichtspunkte — Sabbathentweihung und das sich Gott gleichstellen — angebahnt durch das Wort, daß der Mensch — nicht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — Herr des Sabbaths ist, der nach jüdischer Idee doch nur Jahve sein kann, kommt Joh 5, 16, 18 zum deutlichsten Bewußtsein. Hier treten die Elemente, welche in der Darstellung verschmolzen sind, sichtbar wieder auseinander.

Zu der Annahme, daß für Johannes hier Markus zugrunde liegt, während in der Geschichte vom Basilikos Matthäus die Unterlage bildet, gelange ich darum, weil die von Johannes verarbeiteten Stoffe im Markus dicht nebeneinander stehen, im Matthäus aber zerstreut sind (Mark 2, 1—12 = Matth 9, 1, Luk 5, 17; Mark 2, 23—28 = Matth 12, 1, Luk 6, 1; Mark 3, 1—5 = Matth 12, 9, Luk 6, 6). Lukas und Markus haben dieselbe Ordnung (Mark 2, 1—3, 6 = Luk 5, 17—6, 11), die im Matthäus durch 9, 18—11, 30 durchschnitten wird. So kommen als Unterlage für Johannes zwar beide in Betracht, aber für Markus entscheidet das oben erwähnte εὐθὺς Joh 5, 9 = Mark 2, 12.

Als johanneische Zutat bleibt die Verlegung nach Jerusalem mit der Erwähnung der προβατική und des Bethesdateiches übrig, so wie die Verlegung auf das Fest, das wohl ein Passa und nicht ein Laubhüttenfest bezeichnet. Es ist längst erkannt,[1] daß der 38 jährige Gichtbrüchige das 38 Jahre in der Wüste der Welt wandernde gichtbrüchige Judentum symbolisiert und daß die fünf Hallen von Bethesda, das ist Gnadenheim, in denen die Kranken liegen, den Pentateuch versinnbildlichen, der ein Gnadenheim ist, sofern Moses von Ješu'

[1] Pfleiderer II, 357 merkt an, daß die jüdische Theologie die 38 Wüstenjahre dahin gedeutet hat, daß die Menschheit 3800 Jahre auf den Messias zu harren habe. Dies kann ich nicht belegen, aber in der ägyptischen Catene Lagardes ist der Kranke von 38 Jahren als Bild Israels erklärt und ebenso in Cramers Catene II P. 229.

zeugt Vs. 46, aber keinen Glauben findet. So sind die in seinen Hallen lagernden Menschen krank. Aber die Symbolik reicht weiter: Das Schaftor ist das Tor, durch welches die Schafe, deren Hirt Ješu' ist 10, 7, eintreten, das Tor ist Ješu'. Bei ihm liegt der Teich, das Gnadenheim, und es bezeichnet, wie die Syrer direkt übersetzen, nicht allein die Taufe, sondern direkt das Baptisterium (ܕܘܟܬܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ). In den Hallen des Gesetzes neben dem Gnadenheim des Taufbades, zu dem man durch das Tor der Schafe eingeht, liegen die Kranken.[1] So steht im fünften Kapitel des Johannes die Symbolik der Taufe richtig vor der des Abendmahles im sechsten Kapitel. Die Bemühungen das Bethesda in der Nähe des ebenfalls nicht topographisch festgelegten Schaftors[2] Neh 3, 1, 32; 12, 38 auf dem Plane von Jerusalem nachzuweisen, halte ich für ganz verkehrt. Als das Evangelium geschrieben wurde, lag Jerusalem in Trümmern seit mindestens 40 Jahren, und von einem in Ephesus schreibenden Christen, was freilich für Johannes gar nicht zu beweisen ist, erwartet man im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts vernünftiger Weise keine topographische Genauigkeit. Seine Unterlage war der Name προβατική aus Nehemja und sein Wissen von einer intermittierenden Quelle, wie sie noch heute in der Marienquelle vorhanden ist. Der Rest ist Gnosis. Die Annahme einer von einer Wasserleitung gespeisten Piscine, wofür Bethesda genommen werden mußte, wenn es nördlich oder südwestlich vom Tempel verlegt wird, wird Jedermann ablehnen, der weiß, durch welche besondere Heberwirkung intermittierende Quellen diese ihre Eigentümlichkeit bekommen, die bei einer ordentlichen Wasserleitung nicht eintreten kann. Ist die intermittierende Marienquelle wirklich Siloah, und daran ist wohl nicht zu zweifeln, so lag dies Siloah, beziehungsweise Bethesda, falls man es damit zu identifizieren wagt, fern vom Tempel außerhalb der Stadt. Das lehrt der Augenschein, das sagt auch das Targum Qohelet 2, 6, wo Salomos Gärten lagen מן שור קרתא דירושלם עד כיף ימא דשילוח, d. h. von der Mauer der Zitadelle von Jerusalem bis zum Felsen des Teiches von Siloah.[3] Das mag topographische Phantasie sein, soweit es die Lage der wirklichen Gärten Salomos betrifft, die jetzt in Urtâs gesucht werden, rücksichtlich der Angabe über den Wasserfelsen des Siloah ist es keine Phantasie. Denn Siloah, obwohl 1 Knge 1, 33. 38 im Targum mit dem Gihon gleichgesetzt,

---

[1] Für κολυμβήθρα erscheint in der Pesch des alten Testamentes ימתא und פסקין = piscina, aber מעמודיתא niemals.

[2] Furrer, Schick. Vergl. Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. VII, 205.

[3] So nach Mss ABC in Levy Targ Qoh. Breslau 1905.

wohin Salomo hinabgeleitet werden soll,[1] lag außerhalb der Stadt, denn das Tyropoeontal reichte bis nach Siloam Joseph B. 7, 5, 4, 1, das als Selwân noch heute vorhanden ist und südöstlich zur Stadt liegt, so daß wir für Siloah (Σιλωάμ) nicht zweifeln können. Wer das symbolische Bethesda mit Siloah identifiziert, der muß es außerhalb der Stadt setzen, und da wieder kann das Schaftor nicht gelegen haben.[2] Die Nebeneinanderstellung beider ist ein Produkt symbolisierender Gnosis, nicht topographischen Wissens. Unterhalb der Marien- oder Jungfrauenquelle liegt in einer Entfernung von 1200 englischen Fuß noch heute der Siloahteich, wohin das Wasser der Jungfrauenquelle durch den Kanal abläuft, den Tobler zuerst durchkrochen hat, und der jetzt durch die Inschrift berühmt geworden ist, die im Kanale gefunden der Schriftform nach der jüdischen Königszeit angehört. Der Teich empfängt, wie ich selbst gesehen habe, durch einen flachen von Nordwest kommenden Wasserlauf auch Zufluß von Abwässern der Stadt, wird von Wäscherinnen benutzt und war am 14. Februar 1891 recht schmutzig. Das Siloahwasser ist schon in alter Zeit für besonders günstig zur levitischen Reinigung gehalten. Das zeigt sich Jerus. Taaniyot, fol. 65[a], Col 1 unten, wo es heißt: אם יהיה השרץ בידו של אדם אפילו טובל במי שילוח או במי בראשית אין לו טהרה עולמית השליכו מידו מיד טהור:, d. i. wenn das verunreinigende Kriechtier in der Hand des Menschen ist, so wird ihm, selbst wenn er im Siloahwasser, ja in allen Wassern der Welt, ein Reinigungsbad nimmt; in alle Ewigkeit keine Reinigung zu Teil. Wirft er es fort, so wird er gleich rein. Ist hier das Siloahwasser für das Tauchbad als besonders empfehlenswert angesehen, das ergibt eine Erwägung des Zusammenhanges, so fällt von hier auch Licht auf Joh 9, 7, wo wir den Evangelisten wieder mit ganz intim jüdischen Vorstellungen vertraut finden.

Wer nun von der periodischen Quelle wußte, der brauchte sich auf die Erklärung dieser Erscheinung durch das Herabkommen des

[1] Der Gihon ist auch nicht sicher lokalisiert.

[2] Origenes (P. 533 Preuschen) sagt προβατικὴ κολυμβήθρα, woraus aber nicht auf die Urlesart im Evangelium zu schließen ist, da der am Schaftore gelegene Teich leicht als Schaftorteich und dann als Schafteich bezeichnet werden konnte. Origenes läßt den Teich davon benannt sein, daß — archäologisch ganz unsinnig — die Eingeweide der geopferten Schafe in ihm gewaschen seien, wovon er die Heilkraft ableitet, beziehungsweise erklärt, daß die Juden darauf ihre Hoffnung begründen, daß das Wasser Heilkräfte besitze. Dieser jüdischen Vorstellung komme Gott zu Hülfe, indem er zu unbestimmten (ἀδήλοις) Zeiten eine Bewegung des Wassers veranlasse, worauf der zuerst Einsteigende geheilt werde. So kennt er Vs. 7, hat aber den Engel nicht. Die Namen Bethesda hat er nicht, ebensowenig aber Bethsaida.

Engels nicht einzulassen und konnte Vs. 4 somit fortlassen; die Frage nach seiner Echtheit läßt sich aber nicht nach der Gruppierung der Zeugen allein entscheiden, sondern es muß auch Vs. 7 in Betracht gezogen werden. Wenn dieser Vers nur sagte: Ich habe Niemand, der mich bei der Bewegung des Wassers in den Teich legt, so wäre es gut, da er aber in allen Zeugen noch weiter sagt: ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγὼ ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει, d. h. während ich mich heranschleppe, kommt mir ein anderer zuvor, so schwebt das ohne Vs. 4 in der Luft. Denn hier ist der Sinn, daß wer als zweiter nach der Bewegung eintritt, nicht mehr geheilt wird, deutlich beabsichtigt und vorausgesetzt, was nur in Vs. 4 durch ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς ὑγιὴς ἐγένετο begründet wird. Zeugen, die Vs. 7 haben und Vs. 4 nicht, sind in sich selbst widerspruchsvoll, denn sie lassen die Aussage von Vs. 7 unerklärt. Sie lassen die ganz unnütze Zwischenbemerkung aber nicht fort, weil sie in ihren Vorlagen stand.

Nun haben Vs. 4, allerdings mit Schwankungen des Wortlautes, die Masse der Griechen, darunter AΔ.

Weiter die Altlateiner a b c e ff² g r Aur unter denen Wordsworth-White drei Formen, ja e noch als vierte Form unterscheiden, während in Wahrheit die Differenzen dieser Texte untereinander nicht stärker sind, als anderswo in hunderten von Stellen, wo die Lateiner auseinandergehen.

Sodann der Memph, der Arm und der Äth. Für den Memph merkt Horner an, daß der Vers vielfach fehlt, für den Arm sagt Zohrab, daß er in wenigen Mss und zwar mit Asterisk steht.

Dazu kommt die Anspielung in Tertull de Bapt. 5 (piscinam Bethsaida angelus interveniens commovebat), wogegen Origenes (ed Preuschen P. 533) den Engel nicht kennt, aber den Zug berücksichtigt, daß nur der zuerst Badende geheilt wird.

Aus der P. 99 in Note ² mitgeteilten Erklärung des Origenes sieht man, daß er ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις προβατικὴ κολυμβήθρα gelesen hat. Das war also um 220 der alexandrinische Text, der von ℵ geboten wird, wo ihn der Korrektor C zu ἐν τῇ προβατικῇ umgestaltet.[1] Das Fehlen von Vs. 4 ist demnach alexandrinisch. Dieser

[1] Diesen Text kommentiert im Fahrwasser des Origenes Severus, der Patriarch in Lagardes ägyptischer Catene, der προβατικὴ direkt als Namen des Teiches bezeichnet: ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲁⲩⲙⲟⲩ ϯ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲡⲁⲓⲣⲁⲛ ϫⲉ ⲡⲣⲟⲃⲁⲧⲓⲕⲏ, ⲉⲧⲉ ⲫⲙⲁ ⲛϣⲱⲧ = darum gaben sie ihm diesen Namen Probatike, was bedeutet Stätte der Opfer, obwohl der Text deutlich ⲉϫⲉⲛ ϯⲡⲣⲟⲃⲁⲧⲓⲕⲏ = ἐπὶ τῇ προβατικῇ schreibt. Da der Verfasser den Namen von den Opfern erklärt, wandelt er, wie andere bei Tischendorf, in den Spuren des Origenes, der vom Waschen der Eingeweide in diesem Wasser handelt. Durch das Waschen der Eingeweide wird das Wasser geheiligt und wirksam — dann aber

Textform gehören zu ℵBC* und diesmal auch Dd nebst den Minuskeln 33, 157, 134 — aber nicht Schmidtkes Cod Ol, der Vs. 4 hat, und der hesychianischen Text bieten soll. Dazu kommen die Lateiner fq Rehd und bei Wordsworth-White D (Dublinensis Armachanus Saec VIII vel IX) Z* (Harleianus Saec VI vel VII) und einige andere, und endlich der Sahidische Übersetzer bei Woide. In Balestri ist eine Lücke. Dem entspricht es, daß in Lagardes Catene Vs. 4 fehlt und nicht kommentiert wird.

Gegen diese alexandrinische Form, die sich wegen der Aussage in Vs. 7 selbst als inkonsistent verurteilt, stehen die oben genannten Zeugen, vor allen der Memph und Äth, die doch sicher ägyptischen Text bieten, und die sich vom Sahiden trennen. Unter diesen Umständen gewinnt das Verhalten der Syrer ein hohes Interesse.

Vs. 4 wird gelesen in Pesch Harcl Hrs, er fehlt aber in Syrcrt, und in Syrsin ist eine Lücke. Aber aus der Buchstabenzahl läßt sich mit Sicherheit erweisen, daß der Vers auch in Syrsin fehlte. Der Lücke in Syrsin entspricht in Syrcrt ein Text, der 1108 Buchstaben zählt, dafür hat Pesch 1253 Buchstaben, also 145 mehr. — Die Lücke des Syrsin umfaßt 4 Kolumnen von 23, höchstens 24 Zeilen, die Zeile hat im Durchschnitt höchstens 12 Buchstaben, der Text bestand also aus 1104 Buchstaben bei 23 Zeilen und höchstens, ja zu hoch aus 1152 Buchstaben bei 24 Zeilen. Das Mittel wäre 1128, das im Vergleich mit parallelen Zählungen zu hoch ist, die nur 1114 ergeben haben. Somit ist die Buchstabenzahl des Syrcrt mit 1108 der des Syrsin mit 1104 oder 1114 so nahestehend, daß wir auf identischen Text schließen müssen. Dazu stimmt der Befund in Pesch in befriedigender Weise. Sie hat mit V. 4 die Zahl von 1253 Buchstaben, Vs. 4 allein hat 123 Buchstaben, also zeigt ihr Text, ohne den fraglichen Vers, 1253 — 123 = 1130 Buchstaben. So ergibt sich für Syrcrt 1108, für Syrsin 1104 (1114), für Pesch 1130. Diese geringe Differenz kann nicht in Betracht kommen, wenn man beachtet, das Syrcrt Vs. 5 für ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ nur ܟܪܝܗ ܗܘܐ = 7 hat, wo Pesch ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܟܘܪܗܢܐ = 16 schreibt, also um 9 differiert. Auch der Anschluß in Vs. 6 ist im Syrsin anders als in Pesch, trifft aber in der Buchstabenzahl mit Pesch und mit Syrcrt fast genau zusammen:

---

wäre die Erregung durch den Engel überflüssig. Eine solche kennt aber Origenes, denn er spricht von der κίνησις τοῦ ὕδατος, ἣν ὡς κατά τινα θείαν ἐνέργειαν ἀποτελεῖσθαι πίστευοντες, οὕτω κατιόντες τὴν θεραπείαν ἐκομίζοντο κτλ. Der Engel fehlt, aber die göttliche Energie ist da, die zu unbestimmten Zeiten wirkt. So auch Theod. Mops. — Ganz anders ist Tertullian Bapt. 5, der den Engel hat, aber unum semel anno durch das Bad geheilt werden läßt.

P ܠܗܢܐ ܚܙܐ ܝܫܘܥ ܕܪܡܐ ܘܝܕܥ ܕܙܒܢܐ ܣܓܝܐܐ ܐܝܬ ܠܗ
C ܘܟܕ ܚܙܝܗ ܝܫܘܥ ܕܪܡܐ ܝܕܥ ܕܙܒܢܐ ܣܓܝܐܐ ܐܝܬ ܠܗ
S [ܘܟܕ ܚܙܐ] ܡܪܢ ܝܕܥ ܕܘܒܪܐ ܣܓܝܐܐ ܐܝܬ ܠܗ ܕܐܪܡܐ

P ܘܐܡܪ ܠܗ ܨܒܐ ܐܢܬ = 46 Buchstaben
C ܐܡܪ ܠܗ ܨܒܐ ܐܢܬ = 45 „
S ܐܡܪ ܠܗ ܨܒܐ ܐܢܬ = 44 „

Hier sind die Buchstabenzahlen, praktisch genommen, so gut wie gleich. Eine Differenz von 130 Buchstaben ist also nicht anzunehmen und die Texte stehen sich nach Ausschluß von Vs. 4 in der Buchstabenzahl so nahe, daß wir für Syrsin mit Sicherheit sagen können, daß er Vs. 4 nicht enthalten hat.

Demnach stellt sich gegen Vs. 4 die Gruppe ℵBC*D, einige Altlateiner, Syrsin, Syrcrt, Sahid, Arm in vielen Mss., Origenes, für Vs. 4 A Λ und die Masse, Pesch, Harcl, Hrs, Memph, Äth, Arm (in wenigen zum Teil mit Asterisken versehenen Mss.) und eine andre Gruppe von Altlateinern, Tertullian. Das bedeutet, daß in der ganzen Reihe eine identische Spaltung vorliegt. Die aufgebauschten Variationen im altlateinischen Texte bedeuten wenig. Die Rezensionen, welche bei Wordsworth-White aufgestellt sind, lauten:

I

angelus autem domini secundum tempus descendebat in piscinam et movebat aquam, qui ergo primus descendisset post motum aquae sanus fiebat a quocunque languore tenebatur.

II

angelus autem domini secundum tempus descendebat in piscinam et movebatur aqua et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae sanus fiebat a quacunque detinebatur infirmitate.

III

angelus autem secundum tempus lavabatur in natatoria et movebatur aqua et qui prior descendisset in natatoriam post motionem aquae sanus fiebat a languore quocunque tenebatur.

IV

angelus autem domini descendebat et movebat aquam et quicumque prior descendebat in natatoria sanus fiebat a quacumque tenebatur infirmitate.

Form III mit lavabatur geht mit dem ἐλούετο in A, ἐλούετο al., die übrigen mit descendebat gehen mit κατέβαιν in Λ, andere mit κατήρχετο zusammen. Das aktive und passive movebat und movebatur schwankt in den Griechen selbst und hängt an dem einmal oder zweimal geschriebenen το. In Λ erscheint καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ, in A

ΚΑΙ ΕΤΑΡΑССΕ | ΤΟΥΑΩΡ, wo ἐτάρασσε am Ende der Zeile zu ἐταράσσετο ergänzt, die passive Wendung ergibt, welche in mehr als 70 Griechen erscheint. Also spiegeln die Altlateiner auch sonst vorhandene griechische Formen ab, trotz der verschiedenen Einschiebung von in piscinam. Das autem steht für οὖν wie öfter.

Somit formuliert sich die Frage: Ist es wahrscheinlicher, daß, um Vs. 7[b] vorzubereiten, Vs. 4 eingeschoben und sachlich identisch in allen Kirchenprovinzen eingesetzt ist, oder daß er an einer Stelle, und das war Alexandrien, gestrichen ist?

Vs. 7[b] ist allgemein überliefert, er ist sachlich im Zusammenhange völlig überflüssig, und der Zug wird nicht benutzt. Daraus folgt, daß er nicht eingesetzt, sondern ganz ursprünglich ist, und das zieht unweigerlich das Urteil nach sich, daß Vs. 4 zur Urform des Evangeliums gehört und kein Einschub ist.

Für Syrcrt und Syrsin folgt daraus, daß sie hier alexandrinischen Einfluß zeigen, den die spätere Redaktion der Pesch — doch nur auf Grund alter Texte — nicht anerkannt und aufgenommen hat.

Als Grund für die Streichung vermute ich die Erwägung, daß der Engel als causa intermedia bei der Wirkung des Taufwassers ausgeschlossen werden sollte, da die Heilung im Bethesdateiche von Alters her als Typus der Sündenvergebung in der Taufe gegolten hat. Tertullian sagt: Figura ista medicinae corporalis spiritalem medicinam canebat. Er denkt Engel und Wasser zusammenwirkend und fährt fort: Als die Gnade Gottes unter den Menschen zunahm, kam zu Wasser und Engel noch ein Weiteres hinzu; wenn diese früher des Leibes Fehler heilten, so heilen sie jetzt den Geist und stellen das ewige Heil wieder her. Wenn sie einmal im Jahre einen einzigen frei machten, so erhalten sie jetzt täglich ganze Völker, indem der Tod durch die Abwaschung der Vergehen vernichtet ist. Näher definiert er so: Nicht daß wir in den Wassern den heiligen Geist erlangen, sondern wir werden, in dem Wasser unter dem Engel gereinigt, für den heiligen Geist zugerichtet, — angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum. Solche Vorstellungen sollten abgelehnt werden, man strich die Stelle, an die sie sich geheftet hatten, vergaß aber danach Vs. 7[b] ebenfalls zu streichen.

Zu dem Allen haben wir noch über den Namen Bethesda eine Bemerkung beizufügen. Er wird als בית חסדא von Syrcrt und Pesch, also von der alten Stufe geboten. Hrs schreibt חזדא, das ist nicht wirklich verschieden, sondern nur richtige syrische Orthoepie, welche vorschreibt, daß ס vor ד als ז auszusprechen ist (vgl. meine Historia artis grammaticae P. 121, 260), also keine Variante. Aber

חֶסְדָּא ist im Sinne von Gnade gar nicht echt syrisch, es ist Fremdwort, denn echt syrisch heißt חֶסְדָּא nur Neid, Vorwurf (ܚܣܡܐ, talmud. חשד), und je weniger der echt syrische Sinn hier für die Allegorie paßt, um so sicherer wird es, daß die Vorlage für diese Zeugen Βηθεσδα war. In der Harclensis ist aber Bethṣaida eingestellt, und man muß versuchen, die Zeugen für beide Lesarten zusammenzustellen und ihre Reihe mit der Zeugenreihe für und gegen Vs. 4 vergleichen. Das Ergebnis ist, daß Alles kreuz und quer durcheinander geht. Denn die Lesart

I. Βηθσαιδα zusammen mit der Streichung von Vs. 4 findet sich in B und א, der aber Βηθζαθα schreibt, wohinter andere Etymologie (זית ?) stecken kann, so wie D, in dem Βελζεθα auf בעל זית führt, Origenes Sahid Altlat Rehd (Betzata).

II. Βηθσαιδα neben Erhaltung von Vs. 4 in Tertullian Memph Harcl Äth Altlat a (Belzaetha) b (Betzeta) e (Bezatha) c Aur (Bethsaida) ff[2] (Bethzetha) δ von Δ abweichend.

III. Bethesda mit Streichung von Vs. 4 Syrcrt Altlat q und f.

IV. Bethesda mit Erhaltung von Vs. 4 A Δ Pesch[1] Arm, der genau nach syrischer Phonetik חורא = Հեզդա ausdrückt, also auf syrischer Grundlage ruht.

Die Zeugen für Bethsaida gehen in Vs. 4 auseinander, und die Verteidiger von Vs. 4 gehen im Namen Bethesda und Bethsaida auseinander. Weder der Name noch die Auslassung von Vs. 4 geben einen Ariadnefaden durch dies Labyrinth. Hier hilft nur innere Kritik, und die Symbolik des Namens spricht für Bethesda, wie Vs. 7 für die Echtheit von Vs. 4 spricht, der obendrein von so vielen Altlateinern gehalten wird, und für dessen Streichung der oben entwickelte plausibele dogmatische Grund nahe genug liegt.

Nach alle dem ist die diaskeuastische Bearbeitung unseres Textes nicht in Zweifel zu ziehen, und sie läßt sich auch weiterhin noch verfolgen. Mit Übergehung der Kleinigkeiten hebe ich folgendes hervor, was fundamental in die Exegese eingreift:

Vs. 9 und alsbald, εὐθὺς = ܒܪ ܫܥܬܐ Syrsin (Pesch ܒܪ ܫܥܬܗ, Syrct ܒܗ ܒܫܥܬܐ ist mit B und allen Zeugen außer א*D Rehd Arm zu halten.

Vs. 10 und als ihn die Juden sahen hat seine Stütze in e cum vidissent autem illum Judaei, dicebant. Die Anknüpfung wird besser, hier wie bei der Streichung von Vs. 12 vor 13, welche Syrsin auch nicht allein hat. Die Geschichte zerlegt sich in Gruppen. Der Geheilte weiß den Namen nicht zu nennen, er hat einfach den Macht-

---

[1] Danach Tatian mit بيت الرحمة. Er las Bethesda und erhält Vs. 4.

befehl ausgeführt, und damit ist die Sache vorläufig zu Ende. Mit Syrsin gehen ΓΛ* al. 6 und b, er hat also in Vs. 10 e für sich und in Vs. 12 b. Man beruhigt sich bei dem Fehlen mit dem Homoioteleuton von καὶ περιπάτει, aber schwerlich mit Recht.

Vs. 15 setzt Syrsin: daß Ješu' der ist, obwohl er sonst überall hier unser Herr also ὁ κύριος ausdrückt. Der Wechsel beruht auf genauer Überlegung, denn der Geheilte kann zu den Juden nicht sagen: Unser Herr, da er der Juden Herr nicht ist.

Vs. 16 das καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι hat Syrsin mit Syrcrt Hrs Memph Arm Altlat abcff² Rehd ℵBD 1, 22. 69 Ferrar 249 nicht — es ist aber in Pesch Harcl eingesetzt und in memphitischen Glossen als griechischer Text bezeichnet und steht im Äth. Es ist sichtlich in späteren Formen des ägyptischen Bezirkes eingeschoben, und findet sich AΔ al. efq. Auch hier dringt der Einschub in mehrere Kirchenprovinzen ein. Aber er ist vor Vs. 18 unpassend, wo durch das künstliche μᾶλλον ἐζήτουν der Fehler annehmbar gemacht werden soll. Kann man Jemand zu töten suchen und nachher ihn noch mehr töten wollen? Blass hat es mit Recht gestrichen, es fehlt in Syrsin Syrcrt fU — und es zeigt kein scharfes Denken, wenn sogar die Texte, die Vs. 16 das καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι nicht bieten, hier durch das μᾶλλον verunziert sind. Wegen der Sabbathverletzung wollten sie Ješu' nicht töten, wohl aber wegen seiner Aussage über sein Verhältnis zu Gott. Stellte er sich doch Gott rücksichtlich der actio continua gleich, das war der Anstoß, nicht daß er sich Gottes Sohn nannte. Das aber führt uns auf die Worte Vs. 18 ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καί. Hier schreiben Syrcrt und Syrsin identisch ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܡܛܠ ܕܫܪܐ ܗܘܐ ܫܒܬܐ ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܐܠܗܐ ܐܒܘܗܝ [Syrcrt ܐܒܝ] ܐܡܪ ܗܘܐ d. i. οὐ μόνον ὅτι ἔλυε τὸ σάββατον ἀλλ᾽ ὅτι τὸν θεὸν πατέρα ἑαυτοῦ (Syrcrt πάτερ μου) ἔλεγεν. Sie haben also das καὶ nicht, das Pesch Harcl Hrs nachtragen, und μόνον ist Wanderwort. Läßt man es fort, so fühlt man sogleich, daß das μόνον, das ich zur Verdeutlichung einklammere, zu viel ist. So lautet Vs. 18 nach den Altsyrern οἱ δὲ Ἰουδαῖοι διὰ τοῦτον τὸν λόγον (sic!) ἤθελον ἀποκτεῖναι αὐτὸν οὐχ [μόνον] ὅτι ἔλυε τὸ σάββατον ἀλλ᾽ ὅτι θεὸν τὸν πατέρα ἑαυτοῦ ἔλεγε κτλ. Diese Textform verändert die ganze Tendenz, der Sabbath wird zurückgeschoben, die Gottgleichheit, der Logoscharakter, allein betont. So paßt sie allein zu der folgenden Auseinandersetzung Vs. 19—47, in der vom Sabbath gar nicht mehr geredet ist, sondern das Verhältnis Ješu' zum Vater erörtert wird. Die ganze Entwicklung der Rede ist in den griechischen Texten und ihrem Gefolge verdunkelt. Vergleicht man hier den kritischen Apparat, so ist οἱ Ἰουδ. in D

Tertull Prax 21 gestellt wie in Syrsin Syrcrt, und nicht wie in אB, — für bloßes ἀλλ᾽ ὅτι zeugen auch A. 13 al pauc. — weiter ist aber ἀλλ᾽ ὅτι καὶ und καὶ ὅτι einmal dagewesen, denn a hat sed quod etiam, b dagegen nur et quod mit Hilar. 238. 925. 1191. 1251. — Das τὸν πατέρα ἑαυτοῦ statt ἴδιον haben a b c d e Rehd Hilar. 238. 925. 1191. 1251, bei dem aber dann proprium, wie in e mit patrem suum proprium, zugesetzt ist 1013, und 924 proprium sibi patrem steht. Das μόνον = solum fehlt wirklich noch im Northumbrischen Repräsentanten eines Lateiners R (Ruchworthianus Wordsworth-White P. XIII), aber darauf ist kaum Wert zu legen. — Für den Schluß in dieser Form zeugt auch der Memph mit ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲫϯ ⲡⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ = ἀλλ᾽ ἔλεγε ὅτι θεὸς ὁ πατήρ μου, was mit dem ܐܒܝ = pater meus in Syrcrt zusammentrifft, und wo nicht ἀλλὰ καὶ ausgedrückt ist, sondern vielmehr in Varianten ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ = ἀλλ᾽ ὅτι erscheint.

Die Kritik des Textes löst somit die Verklitterung der großen folgenden Rede mit der Sabbathfrage, die tatsächlich als eine nicht weiter zu erörternde Kleinigkeit erscheint, und sie stellt das Thema der Rede klar: Der Kernpunkt, gegen den sich die jüdische Opposition richtet, ist die Behauptung der Gottgleichheit Ješu'. Und hier sollen die Juden aus ihren eigenen Prämissen widerlegt werden. Nachdem sich Ješu' als Sohn erklärt hat, dem die Gerichtsgewalt vom Vater gegeben ist, und der Leben spenden kann, sagt er, sein Selbstzeugnis werde verworfen Vs. 31. Wenn sie zu Johannes schicken, so bedarf Ješu' eines solchen Zeugen nicht. Er war eine Leuchte, aber sie wollen sich seines Lichtes einen Augenblick (πρὸς ὥραν = ܕܫܥܬܐ) oder wohl richtiger augenblicklich, d. h. noch zur Zeit rühmen, wo für Ješu' schon seine eigenen Werke zeugen. Sie sind durch die Tatsachen überholt. Das wahre Zeugnis lehnen sie ab Vs. 37, das sie in den Schriften und bei Mose Vs. 46 finden könnten, dem sie aber nicht glauben. Die Exegese der Schriften, die Luk 24, 27, 44 den Jüngern vorgetragen ist, hat hier ihre Wirkung. Juden und Johannesjünger, die unzweifelhaft hier mitgetroffen werden sollen, sind mit ihren eigenen Prämissen in Widerspruch. Johannes wie Mose haben für Ješu' gezeugt, beider Zeugnis gebraucht er nicht, er und seine Werke zeugen für ihn, daß er der Sohn des Vaters ist.

Vs. 19 außer das, was er siehet seinen Vater . . . tun. Ich vermutete, daß zu ergänzen sei [ܕܥܒܕ], so daß die Übersetzung lautete:

ܐܠܐ ܡܕܡ ܕܚܙܐ außer das, was er siehet
[ܕܥܒܕ] ܠܐܒܘܗܝ seinen Vater tun,
ܥܒܕ ܐܝܠܝܢ ܓܝܪ ܕܥܒܕ ܐܒܘܗܝ tut er. Denn was sein Vater tut . . .

Die syrischen Texte schienen unter sich verschieden, Syrcrt setzte eine Negation ein und schreibt: Non potest filius aliquid ex voluntate

animae suae facere, etiam non aliquid quod non viderit patrem suum facere. Sed quod pater ejus facit et etiam filius in eo assimilatur. Aber der durch die letzte Lesung vervollständigte Syrsin hat in Wahrheit mit Syrcrt fast identisch:

Syrsin ܡܢ — ܢܦܫܗ ܠܡܥܒܕ ܐ[ܦ]ܠܐ ܡܕܡ ܕܠܐ ܚ[ܙܐ] ܠܐܒܘܗܝ
Syrcrt ܡܢ ܨܒܘܬ ܢܦܫܗ ܠܡܥܒܕ ܐܦܠܐ ܡܕܡ ܕܠܐ ܚܙܐ ܠܐܒܘܗܝ
Syrsin ܕܥܒܕ ܘܠܐ ܥܒܕ ܐܠܐ ܡܐ [ܕ]ܐܒܘܗܝ ܥܒܕ ܐܦ
Syrcrt ܕܥܒܕ om. om. ܐܠܐ ܡܐ ܕܐܒܘܗܝ ܥܒܕ ܘܐܦ

d. i. ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ ἓν ὃ μὴ βλέπῃ τὸν πατέρα αὐτοῦ ποιοῦντα, [καὶ οὐ ποιεῖ] εἰ μὴ ὃ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ποιεῖ, καὶ ὁ υἱὸς ἐν τούτῳ ὁμοιοῦται. Das eingeklammerte καὶ οὐ ποιεῖ fehlt in Syrcrt. Danach ist meine Übersetzung zu berichtigen. Über ὁ υἱός, D aber ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. vgl. zu 9, 33. Der Gedankenfortschritt ist tadellos.

Vs. 20 und was mehr ist als dies [Syrcrt: diese Werke] zeigt er ihm, welches ihr bewundert. Denn wie der Vater — also καὶ μεῖζον[1] τούτων δεικνύει αὐτῷ, ἃ ὑμεῖς θαυμάζετε, so daß das Folgende aus der Kategorie der bewunderten Werke ausgeschlossen wird. Das griechische μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, wo ℵ b r ἔργα δείξει αὐτῷ bieten, und ἔργα Wanderwort ist, ist dem gegenüber verflacht, das Richten ist fälschlich unter die Werke gerechnet, die wie die Krankenheilungen und Weinverwandlung relativ untergeordnet sind, und das Futurum δείξει ist durch den Zusammenhang geradezu ausgeschlossen, so daß die Syrer, hier Harcl und Hrs eingeschlossen, mit D, 28 Arm e zusammen Recht haben. Wer δείξει ℵ B A Δ b c Memph al korrigiert hat, der hat das Wort auf das zukünftige Weltgericht bezogen und damit den Text gründlich mißhandelt, dessen Ursinn auch im Folgenden bei den Griechen übel entstellt ist. Ist man erst mißtrauisch geworden, dann fällt auch das ἵνα ὑμεῖς θαυμάζετε in den Abgrund, man denke einmal ernstlich über den Satz in der griechischen Form nach: Gott soll dem Sohne noch größere Werke zeigen — damit sich die Jünger wundern — eine alberne Motivierung, — oder: so daß ihr euch wundert — eine geschmacklose Nebenbemerkung.

Da ist es denn wohl von Bedeutung, was die Syrer an dieser Stelle bieten, an der Syrsin jetzt ergänzt ist, und was mit der zentnerschweren Variante Vs. 21 zusammenhängt, wo für das griechische überlieferte

---

[1] Syrcrt trennt sich hier von beiden und drückt μείζονα aus. Das μεῖζον finde ich sonst noch im Äth, aber er hat darnach ἔργα in den Singular verwandelt, so daß das Richten als das größere Werk erscheint. Er hat: wazaja'abî emze ja're'ejo gebra = et quod majus quam hoc est opus ostendet ei, damit ihr euch verwundert.

οὓς θέλει ζωοποιεῖ bei Syrsin und Syrcrt steht οὕτως καὶ ὁ υἱὸς ζωοποιεῖ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, dann aber Pesch, Hacrl, Hrs nach den Griechen geändert sind. Aus dem Umstande, daß die drei letzteren mit den Griechen übereinstimmend ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ bieten, Syrsin und Syrcrt aber gemeinsam ζωοποιεῖ τοὺς νεκροὺς καὶ ἐγείρει αὐτοὺς ausdrücken, ist zu ersehen, daß sie den übrigen gegenüber auch hier in einer bedeutsamen Variante zusammenstehen, welche kein anderer Zeuge bis jetzt bietet. Diese anderen Zeugen aber sind durch das gemeinsam überlieferte ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε stark kompromittiert. Endlich ist auf das γὰρ aufmerksam zu machen, das Vs. 20 ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ begründet ist, ebenso wie Vs. 22 in οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, das aber in Vs. 21, wenn darin gesagt werden soll, welches „das Größere als diese Werke“ ist, das der Vater zeigt, nicht am Platze ist. Es wird sich als nicht exakt erweisen. Die syrischen Texte ergeben Folgendes:

C ܘܕܝܬܝܪ̈ܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܥܒ̈ܕܐ ܡܚܘܐ ܠܗ.
P ܘܕܝܬܝܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܥܒ̈ܕܐ ܡܚܘܐ ܠܗ
C ܘܠܐ ܬܬܕܡܪܘܢ ܕܐܡܪܬ ܠܟܘܢ
P ܕܐܢܬܘܢ ܬܬܕܡܪܘܢ om. om.
C ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܐܒܐ ܡܚܝܐ ܡܝ̈ܬܐ
P ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܐܒܐ ܡܩܝܡ ܡܝ̈ܬܐ
C ܘܡܩܝܡ ܠܗܘܢ ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܪܐ ܡܚܝܐ
P ܘܡܚܝܐ ܠܗܘܢ ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܪܐ ܠܐܝܠܝܢ
C ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ . ܐܒܐ ܓܝܪ
P ܕܨܒܐ ܡܚܝܐ om. ܠܐ ܗܘܐ ܓܝܪ
C ܠܐܢܫ ܠܐ ܢܕܘܢ ܐܠܐ ܟܠܗ ܕܝܢܐ ܠܒܪܗ
P ܐܒܐ ܕܐܢ ܠܐܢܫ ܐܠܐ ܟܠܗ ܕܝܢܐ
C ܢܬܠܝܘܗܝ
P ܝܗܒܗ ܠܒܪܐ

Syrsin ergänzt:

ܘܕܝܬܝܪ ܡܢ
ܗܠܝܢ ܡܚܘܐ ܠܗ
[ܕܐܢ]ܬܘܢ [ܡ]ܬܕ[ܡ]ܪܝ[ܢ]
[ܐܝ]ܟܢܐ ܓܝܪ ܕܐܒܐ ܡ[ܚܝܐ]
ܡܝܬܐ ܘܡܩܝܡ ܠܗܘܢ
ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܪܐ
ܡܚܝܐ ܠܐܝܠܝܢ
ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ ܐܒܐ
ܓܝܪ ܠܐܢܫ ܠܐ ܢܕܘܢ
ܐܠܐ ܟܠܗ ܕܝܢܐ
ܠܒܪܗ ܢܬܠܝܘܗܝ

d. h. [20] Et quod majus quam haec monstrat ei, quod vos admiramini. [21] Sicut enim pater vivificat mortuos et suscitat eos ita etiam filius vivificat eos qui credunt in ipsum. [22] Pater enim hominem non judicabit sed totum judicium filio suo dabit. Dafür bieten Sc und P: [20] Et quod majora his (P et quod majus his) operibus monstrat ei ut admiremini (C et ne miremini quod dixi vobis:) [21] Sicut enim pater vivificat (P susct) mortuos et suscitat (P vivif) eos, ita etiam filius vivificat eos qui credunt in ipsum (P fil. eos quos vult vivificat). [22] Pater enim hominem non judicabit (P judicat), sed totum judicium filio suo dabit (P filio dedit).

Den logischen Aufbau hat Sc graecisiert so: καὶ μείζονα τούτων τῶν ἔργων δεικνύει αὐτῷ. Καὶ μὴ θαυμάζητε (vgl. 3, 7) ὅτι εἶπον ὑμῖν · ὥσπερ ὁ πατὴρ ζωοποιεῖ τοὺς νεκροὺς καὶ ἐγείρει αὐτούς, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς ζωοποιεῖ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, — ὁ γὰρ πατὴρ οὐδένα κρινεῖ ἀλλὰ πᾶσαν τὴν κρίσιν δώσει τῷ υἱῷ, ἵνα πάντες κτλ. Hier ist γὰρ in ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ zu streichen. Und welcher Sinn entsteht nun, wenn wir diesem so gewonnenen Texte folgen? Folgender: Größeres als diese Werke zeigt ihm der Vater, und wundert euch nicht, daß ich euch gesagt habe: „Wie der Vater die Toten lebendig macht und sie auferweckt, so macht auch der Sohn diejenigen lebendig, welche an ihn glauben, denn der Vater wird Niemand richten, sondern das ganze Gericht“ wird er dem Sohne übergeben, daß jeder Mensch den Sohn ehre, wie er den Vater ehrt, und wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat.

Der Sohn wird dem Vater rücksichtlich der Totenerweckung gleichgestellt, aber der gewaltige Unterschied zwischen den Altsyrern und den übrigen Zeugen trifft die Worte τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, — wo die Masse οὓς θέλει hat,[1] — und das κρινεῖ und δώσει, — wo die Masse κρίνει und δέδωκεν bringt. Beides ist für die johanneische Christologie von großer Wichtigkeit. Ist nun die Totenerweckung des Sohnes hier real oder symbolisch gemeint? Die Antwort erteilt Vs. 24, sie ist von der Vorstellung Matth 25, 31 ihrer ganzen Art nach völlig verschieden. Wenn Vs. 25 gesagt wird, daß die Stunde jetzt ist, in der die Toten erweckt werden, so ist der symbolische Sinn evident, der auch Matth 8, 22, Luk 9, 60 beleuchtet.

Vs. 23 daß jeder Mensch. Der Satz mit dem Gedanken, daß die Verunehrung des Leben spendenden Sohnes eine Verunehrung des ihn sendenden Vaters ist (Matth 11, 25), gestaltet sich nach der letzten Lesung so:

ܕܟܠ ܐܢܫ ܢܝܩܪ	daß jeder Mensch ehre
ܠܒܪܐ ܐܝܟ ܕܡܝܩܪ	den Sohn, wie er ehrt
ܠܐܒܐ ܡܢ ܕܠܐ	den Vater. Wer nicht
ܡܝܩܪ ܠܒܪܐ	ehrt den Sohn,
ܡܝܩܪ ܐܦ ܠܐ	ehrt auch nicht
ܠܐܒܐ ܕܫܕܪܗ	den Vater, der ihn gesandt hat.

Für ܐܝܟܢܐ in Syrcrt haben Syrsin Pesch ܐܝܟ Matth P. 114, und für ܘܡܢ hat Syrsin ܡܢ, Pesch ܗܘ ohne das und, das die Gedankenverbindung leichter macht.

---

[1] Man möge hiezu Matth 11, 27 ᾧ ἐὰν βούληται und die Beurteilung dieses Textes Matth P. 202 in Erwägung ziehen.

Vs. 24 sondern er hat sich begeben Syrsin, Pesch und alle Zeugen außer Syrcrt, der ܡܛܠ für ܐܠܐ bietet, also ausdrückt: weil er sich vom Tode zum Leben begeben hat. Eine ganz ausgezeichnete Lesart, die der Zusammenhang geradezu erfordert. Obwohl sie ganz vereinzelt ist, so dürfte sie doch echt sein. Sinn: Wer mich hört und dem, der mich gesandt hat, glaubt, ist dem Gerichte entnommen, weil er schon in das Leben eingetreten ist. — Das Gericht steht sonst zwischen dem Tode und dem ewigen Leben bei der Auferstehung. Das ist hier symbolisch angewendet und ganz auf das geistige Leben beschränkt parallel der Wiedergeburt.

Vs. 25 über τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ oder τοῦ ἀνθρώπου vgl. zu 9, 35. Man kombiniere die Lesart τοῦ ἀνθρώπου mit dem Texte von Syrcrt in Vs. 24.

Vs. 27 in Syrsin nicht erhalten lautet in Syrcrt: „Er hat ihn bevollmächtigt zum Gericht, da er (wörtlich: welcher) Sohn des Menschen ist.“ Hier liegt doch der Gedanke klar vor, den ich mit einem profanen Zitat beleuchte: „Soll er Menschen menschlich richten, muß er Menschen menschlich sehen.“ Pesch und Hrcl. korrigieren das weg: „Und er bevollmächtigte ihn, daß er auch das Gericht halte. Daß es aber der Sohn des Menschen ist, darüber wundert euch nicht, denn die Stunde kommt usw. Eine ganz sinnlose Textformierung, die der Arm. noch verdeutlicht und verschlimmert.

Vs. 29. Ich mache darauf aufmerksam, daß der Gegensatz in ἀνάστασις ζωῆς und ἀνάστασις κρίσεως nicht wirklich scharf ist. Setzt man den scharfen Gegensatz ἀνάστασις θανάτου ein, so hat man die jüdische Lehre vom zweiten Tode vor sich, der die zum Gerichte bei der Auferstehung erweckten Sünder, οἱ δὲ φαῦλα πράσσοντες D, trifft, und den Apocal. 2, 11 kennt. Abermals eine Spur jüdischer Kenntnis bei dem Evangelisten, der hier jüdische Ausdrucksweise umgebildet hat um seine Spiritualisierung hineinzulegen. Vgl. zu Vs. 24.

Vs. 43. Nach Euseb Theoph. 4, 35 geht der Vers auf den Antichristen. Die Samaritaner aber, so fügt er bei, glaubten, daß Dositheus, der nach Christus lebte, der von Mose verkündigte große Prophet sei, und erklärten ihn für den Messias. Andere nahmen dafür Simon Magus. Vgl. zu 8, 48.

Vs. 47 haben Syrsin und Syrcrt πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύετε statt des πιστεύσετε. Sie stimmen mit Memph. fff^2 Rehd BVII* 235 gegen א al. Noch schärfer abweisend ist die Lesart bei Iren IV, 3, 1 Si autem illius litteris non creditis neque meis sermonibus creditis. Das Nutzlose der Diskussion wird hervorgehoben. Die Konsequenzen dieser Textkritik werden dem aufmerksamen Leser nicht entgehen.

Das Essen [und Trinken] des Fleisches [und Blutes] Ješu'.

1. Die Speisung mit irdischer Nahrung.

Wie die vorangehende dogmatische Entwickelung der Gottgleichheit Ješu' angelehnt und aufgebaut ist auf einer Gruppe von synoptischen Erzählungen, nämlich der von der Wirkung in die Ferne beim Sohne des Basilikos Matth 8, 5, der Heilung des Paralytischen Matth 9, 1 und den im Johannes eigentlich nur gestreiften, nicht aber wirklich, wie es die wahre Geschichte Ješu' fordert, gründlich erörterten Sabbathstreitigkeiten Matth 12, 1—16, so liegt auch hier eine synoptische Gruppe zu Grunde, welche sublimiert wird. Es ist die Speisung der Fünftausend Matth 14, 13, die darauffolgende Überfahrt der Jünger mit dem Wandeln auf dem See Matth 14, 22—33, und das Gespräch mit den Pharisäern, die hier zu Juden gewandelt werden, über die Handwaschung bei dem Essen und über die sittliche Indifferenz der gewöhnlichen Speisen Matth 15, 1—20. Weiter die Speisung der Viertausend 15, 32 und die Forderung eines Zeichens Matth 16, 1 = Joh 6, 30, die wieder in eine Verhandlung über das Brot ausmündet. Die zu Grunde liegende synoptische Gruppe umfaßt also Matth 14, 13—16, 16 und über ihr wird die Rede vom Genießen des Fleisches [und Blutes] Ješu' aufgebaut.

Die erste Gruppe umfaßt Matth 8, 5—12, 16, und in ihr wird Lukas nicht zu Grunde liegen, weil er die Stoffe nicht in der Reihenfolge hat, in der sie bei Johannes auftreten. Der Basilikos, mit dem Johannes beginnt, findet sich Luk 7, 1, der Paralytische, der dann folgt, steht hingegen bei Lukas vorher 5, 18 und die Sabbathsfragen, die Johannes zuletzt bringt, hat Lukas in der Mitte 6, 1—11. Desgleichen kann Markus nicht in Frage kommen, weil er die Geschichte des Basilikos gar nicht hat.

Somit bleibt als Unterlage für Johannes nur Matthäus übrig, oder genauer, die Form, welche Matthäus um 120 hatte. Aus ihr schaltet Johannes aus, was seinem Zwecke nicht dient, das sind aber neben der Heilung von Petrus' Schwiegermutter und dem Anerbieten der Pharisäer Ješu' zu folgen Matth 8, 14—22, das die ganze Theorie von dem in Finsternis wandelnden Judentume zerstört haben würde, und das durch Nathanael ersetzt wird, der auch recht blind ist, — wesentlich Dämonenaustreibungen Matth 8, 16. 28; 9, 33; 12, 22. Johannes schließt aber alle Dämonenaustreibungen als ein des Logos unwürdiges Werk absolut aus, er hat keine einzige, und die Behauptung, Ješu' treibe die Dämonen durch Beelzebub aus, ist zum einfachen δαιμόνιον ἔχεις, d. h. du bist verrückt im Munde der Juden abgemindert, 7, 20; 8, 48; 10, 20. Endlich die Jüngerauslese und die

judaistische Instruktionsrede Matth 10, 5 mußte er bei seiner gänzlich verschiedenen Erzählung von dem Anschlusse der Jünger übergehen, wie er denn das ganze Wort ἀπόστολος nicht anwendet, denn 13, 16 hat es seinen spezifischen Sinn nicht. Die Unterlage für Joh 5 ist Matthäus 8—12, ausgeschlossen wird, was den johanneischen Zwecken fern lag oder widersprach.

In der zweiten Gruppe, der Unterlage für Joh 6, deckt sich die Reihenfolge in Matthäus und Markus,[1] aber das führt nicht auf Markus, da die Zurückführung auf ihn bei dem Basilikos versagt. Höchstens kann man sagen, Matthäus und Markus seien beide gleichzeitig benutzt.

An dieser Stelle setzt Johannes seine Rede über den Logos als das Lebensbrot ein, das nach dem Zusammenhange von Vs. 30 mit dem Folgenden als das σημεῖον anzusehen ist, an dem man sieht und glaubt, was Ješu' wirkt (ἐργάζῃ, nicht ποιεῖς). Nach dieser rein johanneischen Exposition geht aber die Parallele mit Matth und Mark weiter, denn ihr folgt die Petruserklärung: Du hast Worte des ewigen Lebens 6, 68, die an die Stelle des: Du bist der Messias in Matth 16, 16 = Mark 8, 29 tritt, wobei dann auf den Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ zu achten ist, der für ὁ χριστὸς gesetzt worden ist.

Man sieht: der Fleisch gewordene Logos, das Brot des Lebens, fällt für Johannes nicht mehr mit dem Begriffe des Christos oder Messias zusammen, den die „Juden“ erwarten, der aber so, wie sie ihn erwarten, weder gekommen ist noch jemals kommen wird. Statt seiner kommt für die Erdenzeit der Paraklet und für die Endzeit nicht ein jüdisches Reich, sondern die Auferstehung zum Leben durch Ješu'. Darum antwortet Ješu' 10, 24 auf die Frage, ob er der Christos sei, durchaus nicht mit einem „Ja!“, sondern gibt ganz heterogene Erklärungen. Die runde Messiaserklärung gibt nur Martha ab 11, 27, und eben darum ist das ὁ χριστὸς 20, 31 erklärungsbedürftig und das Ἰησοῦν χριστὸν 17, 3 so auffallend, daß es als der Unechtheit verdächtig einer besonderen Untersuchung zu unterziehen ist.

Zu der völligen Umbildung der Petrusszene, die die Synoptiker Matthäus und Markus nach Cäsarea Philippi verlegen, die Lukas ignoriert, die aber bei Johannes trotz 6, 59 gar nicht fest lokalisiert ist, gehört dann noch, daß die Beilegung des Namens Kefas hier nicht erwähnt, sondern schon 1, 42 mitgeteilt ist, ohne daß sie motiviert wird, und damit hängt es irgendwie zusammen, daß Johannes den Namen Petrus in seinem ganzen Evangelium überhaupt nicht ge-

---

[1] Nämlich Matth 14, 13 = Mark 6, 35; Matth 14, 22 = Mark 6, 45; Matth 15, 1 = Mark 7, 5; Matth 15, 32 = Mark 8, 1; Matth 16, 1 = Mark 8, 11.

braucht hat. Er schrieb Συμεων, und erst eine Redaktion hat das durch Πέτρος glossiert, worauf die Glosse so gut wie vollständig das originelle Συμεων verdrängt hat. Das ist zu Matth P. 166 dargetan.

Aus der ganzen Gruppe Matth 14, 13—16. 20 = Mark 6, 35—8, 29 hat Johannes ein Stück, die Speisung der Viertausend, scheinbar ignoriert, aber doch nur scheinbar, denn er hat den besondern Zug dieses Doppelgängers der Speisung der Fünftausend in seine Darstellung verwoben, nämlich die Konsultation mit den Jüngern, an deren Stelle Johannes den Philippus, Petrus und Andreas bestimmt nennt. Diese aber nennt er gemäß seiner Darstellung 1, 41. 43. 44, weil er keine andern Jünger hat und die Zwölfzahl gar nicht historisch begründet, ja genauer betrachtet nicht einmal hat, denn die δώδεκα in 6, 67—71; 20, 24 entstammen dem Markus 3, 14. Ješu' eröffnet die Konsultation bei Matthäus und Markus mit den Worten: Mich jammern die Leute, und ich will sie nicht ungespeist entlassen, damit sie auf dem Wege nicht etwa schwach werden Matth 15, 32, was Mark 8, 3 dann breiter formuliert. Darauf die Jünger: Woher nehmen? Und die Frage: Wieviel habt ihr? Johannes dreht aber die Frage um, und so richtet Ješu' sich an Philippus: Woher nehmen? Darin liegt natürlich eine Absicht, nicht das menschliche Mitleid, sondern die Absicht, den Jünger zu „versuchen“ wird hervorgekehrt, — der Logos ist auch über das Mitleid erhaben[1] und braucht keine Konsultation. Aus der Antwort: „Kaum zweihundert Denare genügen dazu, daß jeder ein Wenig bekommt“ geht hervor, daß Johannes den Markus vor sich hatte. Wenn er aber von Petrus Bruder Andreas auf den Knaben hinweisen läßt, der wie ein Brezeljunge einigen Vorrat hat, so soll vermieden werden, daß Ješu' und die Jünger mit Reisezehrung wandern, was die Synoptiker voraussetzen. Woher aber soll der Knabe kommen, und woher weiß der Jünger Andreas, daß unter den Viertausend gerade ein einziger Knabe genau fünf Brote und zwei Fische hat? Die ganze Stelle ist nach dogmatischen Rücksichten kleinlich und unwahr überarbeitet. Für die Frage nach den Vorlagen des Johannes ergibt sich, daß er beide Evangelien, Matthäus und Markus, gelesen und benutzt hat, der Basilikos stammt aus Matthäus, die zweihundert Denare aus Markus. Im einzelnen ist hervorzuheben:

Vs. 1 des Sees von Galilaea von Tiberias vgl. Luk P. 250 und unten zu Vs. 21.

Vs. 4 das Fest des Ungesäuerten der Juden. Das ist, nachdem im Griechischen πάσχα für ἄζυμα korrigiert, dann in Syrcrt

---

[1] Im ganzen Johannes kommt σπλαγχνίζω und ähnliche Wörter nicht vor, wohl aber einmal das Zürnen.

durch ܦܨܚܐ ܥܐܕܥܐܕܐ ܕܝܗܘܕܝܐ = πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ersetzt, wo die Orthographie פסח statt מצתא den sekundären Charakter verrät Matth P. 375 Note. Pesch macht das dann besser syrisch zu ܥܐܕܥܐܕܐ ܕܦܨܚܐ ܕܝܗܘܕܝܐ = das Fest des Passa der Juden und schreibt מצתא syrisch richtig. Syrsin verwendet im ganzen Johannes das Wort Pascha niemals, 2, 23 hat er ܘܩܪܝܒܬܐ ܕܥܐܕܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪ̈ܐ 11, 55 läßt er es aus, 12, 1 bietet er ܩܕܡ ܥܐܕܐ ܘܫܒܥܝܡ ܕܢܗܘܘܢ ܦܛܝܪ̈ܐ, 13, 1 ܡܢ ܩܕܡ ܦܛܝܪ̈ܐ und 18, 28 ܟܕ ܐܟܠܝܢ ܦܛܝܪ̈ܐ also überall azyma, wo Pesch regelmäßig ܦܨܚܐ, Passa, einsetzt.[1] Syrcrt steht nur an dieser Stelle zur Vergleichung, welche lehrt, daß Syrsin die Urform hat, die er überall wahrt, während Syrcrt retouchiert ist. Syrsin rettet den echt jüdischen Ausdruck Ḥagg hammaṣṣot, denn ḥagg pesaḥ ist unnormal Matth P. 373. Die Bedeutung dieser Lesart ist Mark P. 145 erörtert. Das Mäkeln an πάσχα ist dogmatisch und nicht Folge der Umarbeitung von ἄζυμα, wie es im Manuskript des Verfassers hieß, Zahn P. 705, und daraus nicht gegen die dreijährige Wirkungsdauer Jesu' bei Johannes zu argumentieren. Sachlich ist diese Zeitbestimmung eingesetzt um den Parallelismus wie den Gegensatz der Speisung der Fünftausend mit der eucharistischen Speisung dem Leser bemerkbar zu machen, eine Auffassung, die von B. Weiß gerade abgelehnt wird, obwohl sie schon Luthers exegetischen Takt für sich gehabt hat. Wir werden unten finden, daß die eucharistische Beziehung ursprünglich ein Gegensatz war, der dann durch kurze Einschiebungen wieder zu Gunsten der eucharistischen Parallele umgebildet worden ist. Auch der Knabe, παιδάριον bedeutet aber auch Sklave, hat seine Bedeutung, er symbolisiert den Diakonen, der im zweiten Jahrhunderte die Elemente des eucharistischen Mahles herumreichte und in die Häuser der Verhinderten oder Kranken trug, wie Justin Mart. berichtet.

Vs. 9. Ein Knabe hat hier — wörtlich auf einen Knaben sind hier — fünf Brotkuchen. Ich führe diese Kleinigkeit darum an, weil die ungelenke Ausdrucksweise des Syrsin sich deutlich als Unterlage der Textformen in Syrcrt und Pesch erweist, die das ܥܠ = auf halten, sonst aber das griechische ἔστιν παιδάριον ὧδε ℵBD abe Rehd Syrcrt oder ἔστιν παιδάριον ἓν Pesch AΔ cff[2] Hier. einsetzen. Das Verhältnis ist dies:

Syrcrt ܐܝܬ ܬܢܢ ܛܠܝܐ ܘܐܝܬ ܥܠܘܗܝ ܚܡܫ ܓܪ̈ܝܨܢ ܕܣܥܪ̈ܐ
Pesch ܐܝܬ ܬܢܢ ܛܠܝܐ ܚܕ ܕܐܝܬ ܥܠܘܗܝ ܚܡܫ ܓܪ̈ܝܨܢ ܕܣܥܪ̈ܐ
Syrsin ܥܠ ܛܠܝܐ ܚܕ ܐܝܬ ܬܢܢ ܚܡܫ ܓܪ̈ܝܨܢ ܕܣܥܪ̈ܐ

[1] Der Textdruck hat 18, 28 ܟܕ, die Pesch dafür ܥܕ, was Mark P. 146 Note, besprochen ist.

Syrcrt ܘܬܪܝܢ ܢܘܢܝܢ . ܐܠܐ ܗܠܝܢ ܡܢܐ ܥܒܕܝܢ ܠܗܠܝܢ ܠܟܠܗܘܢ
Pesch ܘܬܪܝܢ ܢܘܢܝܢ . ܐܠܐ ܗܠܝܢ ܡܢܐ ܐܢܘܢ ܠܗܠܝܢ ܠܟܠܗܘܢ
Syrsin ܘܬܪܝܢ ܢܘܢܝܢ . ܐܠܐ ܠܗܠܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܡܢܐ ܥܒܕܝܢ

Syrsin hat ἓν und ὧδε wie Pesch, Syrcrt hat ἓν nicht, alle drei behalten das ܟܠ, Syrcrt und Syrsin haben das ܥܒܕܝܢ, ܥܒܕܝܢ = quid efficiunt, dem griechisch Nichts gegenübersteht, Pesch beseitigt es zu Gunsten des ταῦτα τί ἐστιν. Einen schönern Beweis dafür, daß Syrsin beiden zu Grunde liegt, kann man sich gar nicht wünschen, und trotzdem sind auch in ihm Spuren von sekundären Änderungen unten nachweisbar.

Vs. 10 zeigt ein analoges Verhältnis, obwohl Syrsin durch eine Dittographie gestört ist, denn die Worte: Spricht er zu ihnen: Lagert die Leute nehmen das Folgende vorweg und sind nach Syrcrt zu streichen. Es schloß ursprünglich so an: ἀλλὰ ταῦτα τί εἰς τοσούτους; Ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. Εἶπεν αὐτοῖς — d. h. zu den Jüngern, mit denen er eben geredet hat, — ὑπάγετε ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν (oder ἀνακλίνετε) ἐπὶ τῆς χλόης (oder τοῦ χλωροῦ), καὶ ὅτε ἀνέκλιναν (oder ἐποίησαν ἀναπεσεῖν) αὐτοὺς, τότε ἔλαβεν ὁ Ἰησοῦς κτλ. Die Zahl Fünftausend fehlt ebenso wie das in Syrcrt stehende ܣܡܟܝܢ ܣܡܟܝܢ, welches Mark 6, 39 συμπόσια συμπόσια (vgl. Mark P. 60) zu decken scheint und die Übermalung des Syrcrt nach dem Markustexte klar beweist. Ich stelle die Glieder der Erzählung numeriert nebeneinander; ein Blick genügt um zu sehen, daß das erste Glied in Syrsin eine zu tilgende falsche Antizipation des dritten ist, und daß das zweite Glied den Satz beginnen muß. Die Echtheit des dritten Gliedes wird durch das ܙܠܘ = ὑπάγετε verbürgt, das auch in Syrcrt erscheint, in Pesch aber nach griechischem Vorgange getilgt ist. Die Ungehörigkeit von ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι lehrt das Wort ἄνδρες, nachdem vorher ἄνθρωποι gebraucht ist. Es ist auch in Pesch eingesetzt und stammt aus Mark 6, 44 oder Matth 14, 21 cf. 15, 32. Die Glieder sind diese:

I { S ܐܡܪ om. ܠܗܘܢ om. ܐܣܡܟܘ om. ܐܢܫܐ om. om.
C ܐܡܪ ܝܫܘܥ om. ܙܠܘ ܐܣܡܟܘ ܐܢܘܢ ܠܐܢܫܐ ܣܡܟܝܢ ܣܡܟܝܢ
P ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܝܫܘܥ ܥܒܕܘ ܐܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܢܣܬܡܟܘܢ

S = Dixit om. eis om. facite accumbere homines om.
C = Dixit Jesus om. Ite facite accumbere homines contubernia
P = Dixit eis Jesus: Facite omnes homines ut accum-
S = om.
C = contuberina
P = bant

II SCP ܒܗ C, ܒܕܘܟܬܐ ܗܝ P, ܒܐܬܪܐ ܒܗ ܥܣܒܐ ܕܝܢ ܣܓܝ ܗܘܐ ܒܗ
ܒܕܘܟܬܐ ܗܝ = gramen autem multum erat in loco

III S allein ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܙܠܘ ܐܣܡܟܘ ܐܢܫܐ ܥܠ ܥܣܒܐ· ܘܟܕ
ܐܣܬܡܟܘ ܐܢܘܢ = dixit eis: Ite facite accumbere homines in herba, et quum accumberent

IV
S om.
CP ܘܐܣܬܡܟܘ ܐܢܫܐ (ܓܒܪܐ P) ܒܡܢܝܢܐ (ܒܡܢܝܢܐ P) ܚܡܫܐ
ܐܠܦܝܢ = et accubuerunt homines (P viri) numero quinque millium

V
S ܗܝܕܝܢ ܫܩܠ = tunc cepit etc.
CP ܘܫܩܠ om. — om. cepit etc.

Nach Streichung des ersten Gliedes in Syrsin, das dem griechischen sekundären Einflusse entstammt, entsteht der griechische Originaltext, den ich oben vorgelegt habe. Er ist überall beseitigt und ist in Wahrheit Nichts als eine Umstellung der beiden ersten Phrasen in Vs. 10 griechisch, wobei die Satzordnung des Syrsin die geschmackvollere ist. Das Vorhandensein des Rasens veranlaßt Ješu', sie sich bequem lagern zu lassen. Das Wichtige an der Sache ist, daß man sieht, wie die Redaktion gearbeitet hat, der hier die Einschiebung der Ziffer der Fünftausend zur Last fällt, welche Johannes selbst als gleichgültig weggelassen hatte. Die Redaktion war aber verschieden, denn Syrsin bringt die Ziffer, welche griechisch und danach in Syrcrt und Pesch Vs. 10 steht, erst am Schlusse von Vs. 13 nach und zwar verbunden mit der Zahl der Körbe. So schreibt die Redaktion hier ganz, wie es Matthäus und Markus bieten, wobei ihre Abhängigkeit von diesen Texten ebenso durch ἄνδρες = ܓܒܪܐ deutlich wird, wie dies ἄνδρες in Vs. 10 zum Verräter der Interpolation geworden ist. Syrsin schreibt Vs. 10 Lagert die Leute (ܐܢܫܐ), — dann Vs. 13 es waren aber die Männer (ܓܒܪܐ), um dann Vs. 14 fortzufahren: Es waren aber die Menschen = Leute (ܐܢܫܐ). Damit ist die ganze Notiz über die Ziffer als Einschub erwiesen. Der echte Text hatte sie nicht, der Verfasser mied die einer Symbolisierung gegenüber spröde Zahl. Die Interpolatoren haben aber die synoptische Grundlage richtig herausgefühlt, und daß es die Speisung der Fünftausend war, lehrt der Ausdruck κόφινοι Matth 14, 21, Mark 6, 43, Luk 9, 17, denn bei der Speisung der Viertausend wird σπυρίδες gebraucht Matth 15, 38, Mark 8, 8, und darauf geht dann Matth 16, 10, Mark 8, 20 zurück. Wenn nun Matth 16, 9. 10, Mark 8, 18. 20 beide Ausdrücke kombiniert sind, so sieht man, daß jeder für seine Erzählung solenn war. Mark P. 80.

Vs. 11—12. Die Lücke ist jetzt gefüllt und lautet im neuen Abdrucke: ܘܬܠܐ ܠܫܡܝܐ ܥܝܢܘܗܝ ܘܒܪܟ ܥܠܘܗܝ ܘܩܨܐ ܐܢܘܢ ܘܦܠܓ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܢܣܝܡܘܢ ܩܕܡ ܡܣܬܡܟܐ = und er hob zum Himmel seine Augen und segnete darüber und brach sie und verteilte (es) seinen Jüngern, damit sie es den Leuten vorlegten, welche gelagert waren. Und da sie satt waren — so daß die Darstellung der von Matth 14, 19 genau entspricht, nicht aber der von Mark 6, 42, wo Ješu' das Brot den Jüngern gibt, die Fische aber selbst verteilt, wenn die Griechen recht haben, worüber Mark P. 61 zu vergleichen. Jedenfalls aber trennt Markus die Austeilung des Brotes von der der Fische, die Johannes und Matthäus verbinden. Die ΙΧΘΥϹ = Ješu' Christus, Gottessohn, Erlöser austeilenden Jünger wären Typus der Presbyter, anders gewendet ist es, wenn Ješu' den Fisch, d. h. sich selbst gibt. So aber stellt es Mark 6, 42 dar, und wenn die griechische Lesart richtig ist, so ist Markus auf dem Wege zu Johannes, wo Ješu' sein Fleisch selbst gibt.

V. 14—21. Das Wandeln auf dem Meere ist in den drei Syrern recht verschieden geboten, man sieht, daß der griechische Text des Syrsin noch nicht die heutige Form hatte, die nicht gerade verfeinert ist. So ist Vs. 14, 15: sprechen sie, dieser ist sicherlich der Prophet, der in die Welt kommt (d. h. kommen soll), und sie überlegten sich, ihn zu zwingen, daß sie ihn zum Könige machten. Ješu' aber wußte es und verließ sie und stieg hinauf zu (ܣܠܩ ܠܗ) dem Berge, er allein — besser als die bei den Griechen gebotene Umstellung der Versglieder. Pesch und Syrcrt, untereinander gleichfalls verschieden, weichen von Syrsin ab, die erstere ist dem Griechen gleich, der Syrcrt aber noch nicht. Übrigens hat er πάλιν εἰς τὸ ὄρος, wo die beiden andern mit Δ, 69 und vielen andern, Memph, Sahid, Origen IV 399 Äth, das πάλιν nicht haben. Da πάλιν nun in אBD steht, so ist Syrsin von diesen abweichend. Im Memph ist πάλιν in zwei Mss nachgetragen. — Auch φεύγει haben Syrsin und Pesch nicht, wohl aber Syrcrt. Pesch drückt mit ܫܢܝ ܠܗ ἀνεχώρησε mit BADΔ al, bcfq Sahid Memph Hrs Ulf aus. Das φεύγω ist junger Sprachgebrauch, denn neugriechisch bedeutet es einfach weggehen, ja sogar abreisen, der also schon in א*acff²g Hier. vorliegt. Vgl. zu 7, 1.

Vs. 16 stiegen seine Jünger zum Meere herab — natürlich nicht vom Berge, sondern vom Ufer. Das verdirbt Syrcrt dadurch, daß er statt ܢܚܬܘ ܬܠܡܝܕܘܗܝ setzt ܢܚܬ ܗܘ ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ = stieg er und seine Jünger hinab, womit dann das Folgende verwirrt ist. Burkitt berichtigt ܢܚܬܘ ܗܘܘ = waren seine Jünger hinabgestiegen.

Vs. 19 ist in Syrsin länger als in Syrcrt und Pesch, war aber nicht völlig lesbar in dem Palimpseste. Statt der nach der Partikel ܘ = und, sowie nach der Präposition ܥܠܝܗܘܢ gemachten Vermutung ist nunmehr sicher zu lesen: ܘܟܕ ܕܒܪܘ ܐܝܟ ܚܡܫܐ ܐܣܛܕܘܬܐ ܐܘ ܬܠܬܝܢ ܘܚܙܘ ܠܝܫܘܥ ܕܐܬܐ ܥܠ ܡܝܐ ܟܕ ܡܗܠܟ ܘܨܒܐ ܗܘܐ ܕܢܥܒܪ ܥܠܝܗܘܢ ܘܟܕ ܩܪܒ ܠܘܬ ܣܦܝܢܬܗܘܢ ܐܬܚܘܪܘ ܡܢ ܕܚܠܬܗܘܢ = et quum [remigassent circa viginti et] quinque stadia aut triginta et viderunt Jesum venire [super aquam ambulantem, et volentem ad illos transire] et quum appropinquaret ad navem ipsorum [expalluerunt] a terrore suo. Jesu autem dixit etc. Meine erste Ergänzung ܕܚܠܬܐ ܪܒܬܐ ܢܦܠܬ ist durch ܥܠܝܗܘܢ = [terror magnus cecidit] super eos an die Hand gegeben, und das ܐܬܐܙܝܥܘ = commoti sunt aus ἐταράχθησαν = ܐܬܬܙܝܥܘ Joh 13, 21 Pesch entnommen, weil das Matth 14, 26 vorliegende ܘܩܥܘ ܩܠܐ ܡܢ ܕܚܠܬܗܘܢ = et prae timore clamaverunt für die Zeile zu viel wäre. Man konnte auch ܐܬܕܠܚܘ, ܐܬܥܙܙܘ, ܐܬܟܪܝܘ Joh 11, 33; 13, 21 vermuten, aber das ist sachlich gleichgültig, und jetzt ist ܐܬܚܘܪܘ gelesen.

Vs. 21 und da sie ihn in das Schiff genommen hatten Syrsin. Aber Pesch mit ܘܨܒܘ ܗܘܘ und Syrcrt mit ܘܨܒܝܢ ܗܘܘ, beides für ἤθελον gesetzt, sind den Griechen angeähnelt. Dadurch verändert sich die ganze Darstellung. Syrsin läßt Ješu' in das Schiff aufgenommen werden, das dann und in Folge davon in wunderbarer Weise sofort am Lande ist, — die übrigen lassen ihn nicht in das Schiff gelangen, denn sobald ihn die Jünger nur hineinnehmen wollen, ist das Schiff schon am Lande, und wie Ješu' an das Land gekommen ist, das wird nicht gesagt. Es leuchtet ein, daß die Form von Syrsin straffer und in sich besser motiviert ist. — Für das anstößige ἤθελον ist in ℵCP[e] ἦλθον οὖν λαβεῖν αὐτὸν geboten, es ist also nicht widerspruchsfrei überliefert. — Zu εὐθέως = ܒܫܥܬܐ ist zu bemerken, daß Hieron statim an Stelle des älteren confestim adff[2] Aur oder continuo eq gesetzt hat. Vgl. Mark P. 20.

Merkwürdig ist, daß Syrsin in diesem Stücke Vs. 16 ܝܡܐ = Meer und Vs. 18 ܝܡܬܐ = See zugleich gebraucht, wo die Griechen immer θάλασσα haben, während doch ܝܡܬܐ bei Syrsin für λίμνη steht. Vgl. zu Luk 8, 22.

2. Die Rede vom Brote, das vom Himmel gekommen ist.

Vs. 22. Hat sich schon in den vorstehenden Versen eine sekundäre Bearbeitung des Textes zu erkennen gegeben, so wird diese im Folgenden immer mächtiger. Man staunt, wenn man diese Unsicherheit des Textes bei der so großen stilistischen Einfachheit desselben wahr-

nimmt, und fragt sich, woher und wozu diese Feilungen? Wozu wohl anders als im Interesse einer Doktrin? Woher wohl anders als von Theologen, die an der Doktrin interessiert waren?

Ich lege zunächst auf der Basis der drei Syrer, in denen sich die redaktionellen Mühen abspiegeln, die textgeschichtlichen Tatsachen vor. Den Abschluß bildet dazu die Harclensis.

Vs. 22—25. Die historische Anknüpfung von der Rückkehr der Volksmasse zu Wasser, für die bei der Zahl von Fünftausend sicher mehr wie hundert Barken nötig gewesen wären, und die auch in Matth 14, 34 Mrk 6, 55 ganz unklar bleibt und nicht erwähnt wird, ist eine zusammenhanglose Klitterung, die der Johanneischen Ausdrucksweise sich nicht anpaßt. Die Ratlosigkeit der Auslegung lese man bei B. Weiß nach, der sich übrigens die Fünftausend, für die mehrere große Dampfer nötig wären, dadurch vom Halse schafft, daß er die Masse sich verlaufen und nur die „Enragiertesten“ ihre Absichten auf Ješu' verfolgen läßt. Diese Enragierten könnten dann auch in der Synagoge von Kapernaum Vs. 59 Platz finden. Die Fünftausend würden darin nicht Raum gefunden haben. Die sich folgenden Redaktionsstufen lassen sich trotz der Lücke in Syrsin bei den Syrern erkennen. Denn Syrsin hat nur Raum für etwa 180 Buchstaben, Syrcrt zählt aber 241 und Pesch gar 259 von Vs. 22 ܘܠܝܘܡܐ bis Vs. 25 ܘܟܕ ܐܫܟܚܘܗܝ, so daß Syrsin 241 — 180 = 61 Buchstaben weniger hat als Syrcrt. Das ergibt mindestens 4½ Zeilen Überschuß für den letzteren, wenn man ihn in Syrsin eingefügt denkt. Der Text der Pesch hat circa 79 Buchstaben mehr als Syrsin, was 6—7 Zeilen ergibt. Weder der Text von Syrcrt noch der von Pesch[1] läßt sich nach den in Syrsin gelesenen Worten in sein Gefüge einpassen und beide stimmen in sich nicht überein. Syrcrt läßt Schiffe ܣܦܝܢ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ = ἄλλα πλοιάρια im Plural von Tiberias Vs. 23 kommen, dann aber die Masse in das Schiff (ܣܦܝܢܬܐ) oder in ein Schiff steigen, also ἐνέβησαν εἰς (τὸ?) πλοῖον, wie ℵ* ff² lesen, wo alle andern Zeugen den Plural haben, τὰ πλοιάρια oder τὰ πλοῖα, D aber ohne Artikel nur πλοιάρια bietet. Diese Form von Syrcrt ℵ* ff² ist sachlich verkehrt, eine Menge hat in einem πλοιάριον nicht Platz. Pesch beseitigt das Wort ܣܦܝܢܬܐ und setzt dafür ܐܠܦܐ ein. Warum? Das Rätsel löst ein Blick in die Harclensis. ܐܠܦܐ wird für πλοῖον gebraucht, um für πλοιάριον ein Diminutivum ܐܠܦܘܢܝܬܐ zur Verfügung zu haben, die Peschiṭaredaktion ist davon irgendwie beeinflußt. Dies und ܟܢܫܐ für ܟܢܫܬܐ auch 21, 7 sind Spuren innersyrischer Arbeit.

[1] Wer Tatian arab. P. 74 vergleicht, wird sich überzeugen, daß er ganz mit Pesch identisch ist.

Weiter hat Syrcrt ܝܡܬܐ = λίμνη Vs. 22 und 25, wo Vs. 23 auch Syrsin dies Wort hat,[1] Pesch setzt dafür ܝܡܐ = θάλασσα in beiden Stellen ein, und dann zeigt Syrcrt nur ܠܐܬܪܐ ܕܐܟܠܘ ܠܚܡܐ = εἰς τὸν τόπον ὅπου ἔφαγον (τὸν?) ἄρτον Vs. 23, wo Pesch mit ܥܠ ܓܢܒ ܕܐܬܪܐ ܗܘ ܕܐܟܠܘ ܒܗ ܠܚܡܐ ܟܕ ܒܪܟ ܝܫܘܥ das ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον (τὸν?) ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ Ἰησοῦ die jüngste weil vervollständigte griechische Textform eingesetzt hat. Dies εὐχαριστήσαντος fehlt auch in D, 69* (Ferrar) a e, und für Ἰησοῦ zeigen die Griechen fast einstimmig τοῦ κυρίου (Luk P. 231). Der Arm geht wesentlich mit der Textform des Syrsin und hat εὐχαριστ. κτλ nicht. Macht man nun diesen Zusatz zum Kriterium für die Gruppierung der Zeugen, so ergibt sich:

1. es fehlt in Syrcrt und des Raumes wegen auch in Syrsin mit höchster Wahrscheinlichkeit, in Arm D, 69* Ferrar a e d.

2. a) es erscheint in der Form εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου in ℵ B Λ A Hrs in Cod A C, doch in Cod B mit δὲ = εὐχ. δὲ τοῦ κυρίου — Harcl — Rehd c Hieron.

2. b) dafür haben εὐχ. τοῦ Ἰησοῦ Pesch nebst dem arabischen Tatian, 237 al^{7}.

2. c) beides verbunden τοῦ κυρίου Ἰησοῦ haben memph. Mss ⲚϪⲈⲠϪⲤ ⲒⲎⲤ, und Philx bringt Ἰησοῦ am Rande nach.

2. d) ff^{2} manducaverant panem, quem benedixerant dms [gratias agente domino daneben als Verbesserung] — q f panem quem benedixerat dns. Das sind innerlateinische ganz verkehrte Deutungen (vgl. Mark P. 78, 79.), die auch im Äth ḫebesta zabâraka egsi'ena auftaucht.

Vs. 26. Unter diesen Verhältnissen ist der Urtext von Vs. 22—25 nicht zu gewinnen, weil Syrsin nicht zu rekonstruieren war, die Tatsache der Retouchierung ist an sich sonnenklar. Sie zeigt sich neben diesem Stücke auch noch darin, daß die jüngern Texte das feierliche ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν hier und Vs. 29, 43, 68 einsetzen, wo Ješu' und Petrus als sprechend eingeführt werden, das die älteren nicht haben. In diesen Versen sagen ܐܡܪ ܠܗܘܢ = εἶπεν αὐτοῖς Syrsin, Syrcrt und der echte Memph, bei dem dann die volle Form nachgetragen ist, die aber durch das Fehlen des καὶ, weil nur ἀπεκρίθη εἶπεν steht, die Retouche verrät. Denn nur Vs. 26 ist καὶ = ⲞⲨⲞϨ vorhanden, das Vs. 29, 43, 70 fehlt. In Pesch Philox Harcl ist dagegen die Verbreiterung ܥܢܐ ܘܐܡܪ (ܠܗ) = ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν ausgedrückt. Und so hat es Arm, Äth, Altlat. und alle Griechen. Aber in Vs. 68, wo Petrus redet, ist die alte Form im Memph, den Alt-

[1] Vgl. oben zu 6, 1 und Luk P. 251.

lateinern acff^{2}q Aur Rehd und Hier mit bloßem respondit gewahrt, wogegen ff^{2} und b, dieser mit respondens dixit, die jüngere aufgenommen haben. Diese Kleinigkeit ist charakteristisch, man sieht, wie die Texte für die feierliche Rezitation zugerichtet sind, wobei es zweifelhaft blieb, ob auch das Petrusbekenntnis mit dem nachdrücklichen Ausdruck einzuführen sei.

Durch die letzte Lesung des Palimpsestes ist jetzt die Lücke von 22—24 gefüllt, wonach die Übersetzung so zu vervollständigen ist:

[22] Und am anderen Tage war der Volkshaufe [was?], und sah, daß (es) ein [Schiff — das Wort fehlt] war, in welchem seine Jünger hinübergefahren waren, und er, unser Herr, war nicht mit ihnen. Und ein anderes Schiff war bei ihnen nicht, außer demjenigen auf das seine Jünger aufgestiegen waren. [23] Und es kamen Schiffe von Tiberias dahin, wo sie das Brot gegessen hatten, [24] Und sie kamen nach Kefar Naḥum, jenseits des Sees und suchten ihn. [25] Und da sie etc.

An dem Urteile, daß wir ein geklittertes Stück vor uns haben, ändert die gefundene Ergänzung nichts. Sie ergibt, obwohl am Anfang brüchig, klarer als die übrigen Texte die Situation, daß die Volksmassen an der Stätte der Speisung die Nacht verbracht hatten, während die Jünger ohne Ješu' in dem einzigen vorhandenen Boote nach Kefar Naḥum fuhren, wohin sich Ješu' auf dem Wasser wandelnd ebenfalls begibt. Von Tiberias aus werden die Volksmassen dann mit mehreren Schiffen abgeholt, und sie erkundigen sich zurückgekehrt danach, wie Ješu' seine Überfahrt bewerkstelligt habe. Nach der gewöhnlichen Methode bekommen sie darauf keine Antwort, wohl aber einige Worte zu hören, die das Thema für die folgende Auseinandersetzung bieten: Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr Brot bekommen habt — nun schaffet euch aber unvergängliche Speise. — Das ist nicht Entwicklung, sondern ein Ankleben der folgenden Auseinandersetzung.

Die Ergänzung hat 177 Buchstaben, ich habe sie P. 119 auf höchstens 180 geschätzt. Da die Ergänzung am Anfang brüchig ist, so läßt sich auch jetzt der Urtext noch nicht konstruieren.

Vs. 27 welche euch der Sohn des Menschen geben wird = ܢܬܠ Syrsin Pesch = δώσει A B Δ a b c q Arm Äth Memph Sah, wo Syrcrt ܝܗܒ = δίδωσι ℵ D d e ff^{2} al oder ἔδωκεν bietet. Man sieht, die Differenz kommt in den Übersetzungen zum Ausdruck. Der Situation gemäß ist δώσει, denn δίδωσι entspricht dem Bewußtsein der Christen und paßt auf die widerstrebenden Juden nicht. Für sie müßte „anbietet" nicht aber „gibt" gesagt sein. Denn diesen

hat Gott [der Vater] versiegelt. Syrsin Syrcrt Memph Äth. Durch Umstellung ܐܒܐ ܚܬܡ ܐܠܗܐ bringt Pesch die Lesart ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεὸς in ihren Text, und Harcl bleibt dabei. Trotz der Festigkeit der Altlateiner mit hunc enim pater signavit Deus erachte ich die Lesart des Syrsin und Syrcrt doch nicht für innersyrische Glättung, dann aber auch das πατὴρ für uralte erläuternde Glosse, so daß als Urtext bleibt τοῦτον γὰρ ἐσφράγισεν ὁ θεός. Jemand versiegeln kann nur aus der Analogie der Untersiegler, d. i. Unterschreiber eines Dokumentes, oder der des Versiegelns eines Gefäßes,[1] verstanden werden. Die erste Analogie ergibt den Sinn als den Seinigen anerkennen, sein Handeln autorisieren, approbare, die zweite führt entweder auf den Gedanken aufbewahren, seit der Präexistenz bestimmt haben, oder als echt garantieren, aber das letztere paßt nicht. Gott ohne ὁ πατὴρ muß aber die Urform sein, weil der eben genannte Sohn des Menschen doch nicht in demselben Satze wieder als Sohn Gottes bezeichnet werden kann. Beachtet man die Wortstellung ܠܗܢܐ ܓܝܪ ܚܬܡ ܐܠܗܐ ܐܒܐ in Syrsin und Syrcrt, d. i. τοῦτον γὰρ ἐσφράγισε ὁ θεὸς ὁ πατήρ, so ist ὁ πατὴρ = ܐܒܐ der Nachtrag, der bei den übrigen Zeugen nach vorn gerückt ist. — Der Ausdruck σφραγίζειν ist schwebend und sein genauer Sinn weder aus hebräischem noch aus griechischem Gebrauche scharf festzustellen. Aber von der σφραγὶς κυρίου = חותם ה'ב'ה ist Jerus. Sanhdr. 18ª die Rede, und R. Bibai sagt im Namen des R. Re'uben: Sein Siegel ist אמת, d. i. Wahrheit, und von hier aus läßt sich unsere Stelle in dem Sinne verstehen: Gott hat Ješu' sein Siegel mit der Schrift — die Wahrheit — aufgedrückt, d. h. Gott bezeugt, daß Ješu' die Wahrheit ist, redet, bringt.

Vs. 30. Das τί ἐργάζῃ fehlt in Syrsin mit Recht und danach hat es Blass gestrichen. Aus den Syrern sieht man, daß es nachgetragen ist, weil Syrcrt und Pesch es bieten, aber verschieden, Syrcrt ܡܢܐ ܦܠܚ ܐܢܬ, Pesch ܡܢܐ ܣܥܪ ܐܢܬ, was Hrcl beibehält. Daraus folgt, daß eine feste ältere Form ihnen nicht vorlag. Der Äth renkt es

[1] Häufig im Talmud, um die Reinheit des Inhaltes zu garantieren, zu versichern. Den Sinn des Versicherns hat Rom 4, 11 die σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, die Beschneidung war die Untersiegelung des Bundes, der abgeschlossen ist. Der Ausdruck ist echt jüdisch, חתימת מילה die Versiegelung, die durch die Beschneidung erfolgt, erwähnt Targ. Cant. 3, 8: „Alle tragen an ihrem Fleische die Versiegelung der Beschneidung (חתימת מילה), wie die Beschneidung aufgesiegelt ist auf dem Fleische des Abraham." Joh 3, 33 bedeutet σφραγίζει unterzeichnen, durch Unterschrift anerkennen. Reiche Nachweisungen über den spätern kirchlichen Sprachgebrauch bringt Stephanus' Thesaurus (IX. 22. 144. 172) nach Suicer.

dadurch ein, daß er deutet: damit wir an dich glauben, durch das was du tust (baza gabarka).

Vs. 31 bildet mit seinem Hinweis auf das Manna die Unterlage für die Entwicklung des Gedankens vom Lebensbrote, das vom Himmel kommt. Die Juden müssen das Thema bringen. Wie sie dazu kommen, gerade auf das Manna zu verfallen, das bleibt unverständlich, solange man sich nicht klar macht, daß man eine künstliche Konstruktion des Evangelisten vor sich hat, in der er die Juden sagen läßt, was für seinen typologischen Gedankengang von Nöten ist. Seine Typologie ruht hier aber deutlich auf Philo, der das Manna als den göttlichen Logos und die unvergängliche himmlische Speise der Seele bezeichnet, welche zu schauen begierig ist (ψυχῆς φιλοθεάμονος τροφή). Quis div. rer haer. 15. 39. Legis Alleg. II, 21 Schluß. Das Ganze wirkt auf den unbefangenen und nicht von vornherein für das Evangelium eingenommenen Leser nicht nur befremdlich sondern direkt verstimmend. Man merkt die Absicht und fühlt, daß es unhistorisch — also fiktiv ist. Auch die Fortsetzung: Nicht Moses hat euch das Brod vom Himmel gegeben, treibt den Gedanken durch einen erkünstelten Gegensatz vorwärts, da es keinem Juden einfallen konnte zu meinen, daß Mose der Spender des Manna sei. Die Stellen Ps 78, 24, Exod 16, 18. Deut 8, 3 sind der alttestamentliche Anknüpfungspunkt der johanneischen Gedankenreihe, wo es heißt: Gott ließ dich Manna essen, um dir kund zu tun, daß der Mensch nicht von Brot allein lebe, sondern von allem, was vom Munde Jahves ausgeht.[1] Aus der jüngern hebräischen Literatur hat schon Lightfoot die jüdische Parallele zu unserer Johannesstelle beigebracht, daß der erste Erlöser, d. i. nach Lightfoot Mose,[2] den Israeliten das Manna herabgesandt hat, und daß der zweite Erlöser, der Messias, ihnen das Manna herabsenden wird = יוריד את המן Qoh Rabba 86, 4 und analog Schir Rabb 16, 4. Wozu er noch Taanith 9[a] stellt, denn dort wird es gesandt, בזכות משה, d. i. wegen des Verdienstes[3] des Mose.

---

[1] Im Targum Jonathan ist das so gedeutet, daß das, was vom Munde Jahves ausgeht, sein Schöpfungsbefehl ist, so daß der Sinn wird: Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern auch von allen anderen geschaffenen Produkten. Auf dem anderen Pole steht die Deutung Philo's Leg. Alleg. III, 61 nebst Matth 4, 2.

[2] Ich frage aber, ob nicht Jahve damit gemeint ist.

[3] Die Lehre, daß wegen des Verdienstes der Patriarchen und des Mose dies und jenes geschieht, z. B. Sünden vergeben werden, ist Juden und Samaritanern völlig geläufig. Also selbst die merita sanctorum und der Thesaurus operum supererogationis ist im Judentume begründet. Vgl. Alexander von Hales Summa IV Q 83. Thomas von Aquino In suppl Q 25 Art 1: Ratio quare valere possint est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poeniten-

Weit näher als diese midraschischen Kombinationen steht jedoch Philo, der das Manna geradezu dem Logos gleich stellt, denn das Manna, מן, bedeutet τί, das τί aber ist die universalste Kategorie, das Genos, τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος — τὰ δὲ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δ' ἔστιν οὗ (?) ἴσον τῷ οὐχ ὑπάρχοντι. Leg Alleg. II, 21. Dann wird das Manna als Logos mit dem ῥῆμα Gottes identifiziert, indem Exod 16, 15—16 ohne Rücksicht auf den Zusammenhang so verstanden wird: οὗτος ὁ ἄρτος ὃν δέδωκεν ὑμῖν κύριος τοῦ φαγεῖν, τοῦτο τὸ ῥῆμα ὃ συνέταξε κύριος, woraus sich dann ergibt, daß der λόγος θεοῦ συνεχής, d. i. der kontinuierlich wirkende Logos Gottes, der dem Morgentaue gleich ist, wie das Manna, und der das ganze Lager umfaßte und kein Stück ohne an ihm Teil zu haben läßt, die Speise der Seele ist. In anderer Weise wird dann der Wortsinn von Manna als τί so verwendet: Wenn der Logos die Seele zu sich ruft, so bewirkt er eine Erstarrung, ein Erfrieren (πῆξις) der irdischen leiblichen Sinnlichkeit, einen torpor, wie er den moslimischen Mystikern unter dem Namen ḥairet ganz gewöhnlich ist. Vgl. P. 2. Darum heißt es auch, das Manna sei wie ein Reif (πάγος) auf die Erde gefallen. Dann fragen die Seelen, die so vom Logos affiziert werden und das nicht begreifen: Was ist das = τί ἐστιν = מן הוא — und darauf antwortet der Hierophant und Prophet Mose: Das ist das Brot, die Speise, welche Gott der Seele gegeben hat, um ihr sein Wort (ῥῆμα) und seinen Logos zuzuführen. Leg. Alleg. III 59, 60.

Hier wird das Manna Typus des Höchsten, aber bei Johannes wird man den vollen Sinn der Stelle erst dann fassen, wenn man auch die Symbolik in Betracht zieht. Die Idee, daß der Logos Speise, Brot ist, liegt bei Philo völlig abgeschlossen vor, aber sein Logos war im Manna symbolisiert, und das gehörte dem Judentume zu, das Johannes ablehnt und bekämpft. So bietet denn für ihn die Erwähnung des Mannas die Gelegenheit, den Mosaismus abzuweisen, er konnte kein Leben geben, das Manna war nicht das wahre Brot, das nun gar als von Mose — statt von Jahve — gegeben bezeichnet ist und eben darum ganz sicher das mosaische Gesetz symbolisiert. Es war in der Wüste — der sündigen Welt — gegeben, und die es aßen, sind gestorben. Ihm gegenüber steht das Christentum mit dem Logos Ješu' und mit dem eucharistischen Brot, das vorher in der Speisung der Volksmasse symbolisiert ist, die bei herannahendem

---

tiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter. Extravagantes com. V Tit 9, 2. Die Wurzel der Lehre von der Zurechnung fremden Verdienstes ist Genes 18, 25 ff., dazu Hiob 42, 8, das corpus mysticum wird bei den Juden durch die Zugehörigkeit zu Israel gebildet.

Passa gespeist wurde, wo Ješu' Joh 6, 11 εὐχαριστήσας das Brot verteilen läßt, statt wie Matth 26, 26 εὐλογήσας (מברך), wo also die Eucharistie schon erkennbar ist, die auch Luk 22, 17. 19 kennt, während bei Mark 14, 22. 23 beide Ausdrücke stehen. Aber freilich Syrsin macht diese Lesarten höchst unsicher, denn Matth 26, 26 hat er εὐλογεῖν (ܒܪܟ) beim Brote, εὐχαριστεῖν (ܐܘܕܝ) beim Kelche, Mark 14, 23 hat er εὐλογεῖν beim Kelche, wo es die Griechen nicht haben, und im Lukas hat er nur εὐχαριστεῖν wie die Griechen. Im Johannes ist jetzt ܒܪܟ εὐλογεῖν gelesen. Für dies symbolische Verständnis ist nun aber die Lesart ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον von durchschlagender Wichtigkeit, welche Syrsin noch nicht hat, da er mit ܢܬܠ das Futurum δώσει ausdrückt. Somit kommen wir auf die Lesarten in Vs. 32, wo die eine Zeile füllenden Worte { Sprach Ješu' zu ihnen } = ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܝܫܘܥ Syrcrt Pesch durch ein Versehen des Schreibers in Syrsin ausgelassen sind.

Vs. 32 daß nicht Mose euch Brot vom Himmel gegeben hat, sondern mein Vater, er wird euch das Brot der Wahrheit (= das wahre Brot) vom Himmel geben, denn etc. also ἀλλ' ὁ πατήρ μου [Syrcrt om.], ἐκεῖνος δώσει ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν, ὁ γὰρ ἄρτος κτλ. Syrsin und Pesch haben noch ὁ πατήρ μου = ܐܒܝ, wofür Syrcrt mit e bloß ὁ πατὴρ = ܐܒܐ bietet. Sodann ist das Futurum ܢܬܠ δώσει in Pesch in ܝܗܒ also δίδωσι geändert[1] und das ܗܘ = ἐκεῖνος in Syrcrt und Pesch gestrichen.[2] Mit dieser wichtigen Lesart steht Syrsin allein, für δώσει hat er Syrcrt zum Genossen und den Äth, welcher zajehûbakému = qui dabit vobis schreibt.

Der Gegensatz ist nicht nur Mose und Gott sondern auch: er hat gegeben, und: er wird geben, so daß der Sinn entsteht: Die Väter aßen Manna in der Wüste — aber sie starben Vs. 58 — Moses hat euch das Brot des Lebens nicht gegeben — darin steckt die oben bemerklich gemachte Subjektsvertauschung, die der Schriftsteller aus eigener Machtvollkommenheit eingesetzt hat, der den Juden etwas für sie Undenkbares zumutet, — es bedeutet: sein Gesetz ist nicht lebenspendend, sondern mein Vater, er erst wird euch das wahre Brot geben. Dies Brot ist der vom Himmel gekommene Logos, ob aber auch zugleich sein Leib, wie er im eucharistischen Brote genossen wird, das bleibt zu erwägen. Dies Brot ist vorläufig noch nicht da, es muß erst kommen, also ist δώσει der Situation des Gespräches an-

---

[1] Das ܝܗܒ der Pesch könnte auch als Perfektum δέδωκεν verstanden werden, und das hat der arab. Tatian, so verkehrt es ist, mit أعطى wirklich getan. Im Memph hat ein Codex dasselbe ⲁϥϯ = δέδωκεν.

[2] Das für Johannes charakteristische ἐκεῖνος wird von Syrsin durch ܗܘ ausgedrückt.

gemessen. Wer δίδωσιν korrigiert hat, der redet vom Standpunkte des Christentums aus, in dem das Abendmahl regelmäßig gespendet wird. Vgl. oben P. 107 δείξει. Der Gedankengang ist äußerst kompliziert und schillert nach verschiedenen Seiten, wie das die Art mystischer Spekulation ist, denn er schließt auch das ein, daß die Eucharistie das Zeichen ist, durch das man sehen und glauben kann; und der hier gemeinte Tod ist nicht das natürliche Sterben, wie das der Juden in der Wüste, sondern der geistige Tod der Erstorbenheit; und das Werk Gottes, das getrieben werden soll, ist der Glaube an Ješu' als Gottes Gesandten. Zu alledem kommt noch, daß das Gesetz des Judentums eine Leben gebende Kraft nicht ist. Man denkt an Rom 8, 3, aber je öfter man die Elemente der Rede neu kombiniert, um so verschiedener werden die Beziehungen, der Inhalt ist kaleidoskopisch und ändert mit jeder neuen Stellung den Aspekt. Das ist des Schriftstellers Absicht, aber des Exegeten Qual.

Vs. 33 ist Syrcrt ganz abweichend: ܠܚܡܗ ܓܝܪ ܕܐܠܗܐ ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܚܝ ܗܘ ܘܡܬܝܗܒ ܠܥܠܡܐ = panis enim Dei descendit (Präsens oder Perfektum) de coelo et vivens est. et datur mundo. Das scheint innersyrische Korrektur, welche die Deutung auf die Eucharistie noch näher bringt.

Vs. 34 von diesem Brote = ἀπὸ τούτου τοῦ ἄρτου = ܡܢ ܗܢܐ ܠܚܡܐ, was vom Standpunkte der Juden aus natürlich ist, welche ὁ ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ ἔστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ θεοῦ vermöge der Parallele mit dem Manna verstehen: „Das Brot Gottes ist dasjenige, welches vom Himmel herabkommt", nicht aber ist derjenige, welcher herabsteigt. Sie fordern also von diesem Brote, nicht dies Brot in seiner Totalität, wie es in dem eucharistischen Brote gedacht wird. — Die Lesart des Syrsin hat auch der Äth em we'etu ḫebest = de hoc pane, sie ist aber in Syrcrt und Pesch beseitigt und dabei die Wortstellung in ܠܚܡܐ ܗܢܐ geändert.

Vs. 35 wird in Ewigkeit nicht dürsten Syrsin Pesch 33 Vulg Sixt und vielleicht Äth mit lazelûfu = in perpetuum, doch schreibt er sonst für εἰς αἰῶνα la'âlam 4, 14. Auf eine Lesart εἰς αἰῶνα ist daraus nicht zu schließen, obwohl Syrcrt durch ܡܡܬܘܡ dem πώποτε mehr gerecht wird. — Die Sachparallele steht 7, 37.

Vs. 36 Ihr habt gesehen (nämlich Zeichen) Syrsin Syrcrt ohne das falsche mich με, das Pesch durch ܚܙܝܬܘܢܝ hineinbringt. Sie und danach der arab. Tatian geht mit BDΔ al c f ff² Árm Memph Sah Äth Philox Harcl, Ulf, die also alle verdorben sind, während ℵA abeq al zu Syrsin und Syrcrt stehen. Wo bleibt der neutrale Urtext von B? Es ist also nicht zutreffend, wenn B. Weiß sagt, das με fehle eigentlich nur im ℵ, und er selbst leugnet nicht, daß beim Fehlen des με

die Beziehung auf Vs. 26 noch schlagender hervortritt. Und wenn dann AΠ[2] auf eigene Hand μοι zu οὐ πιστεύετε hinzufügen, so ist das in den Altsyrern doch nicht geschehen.

Vs. 37 jeder welchen der Vater[1] mir gegeben hat (gibt?), statt πᾶν ὃ der Griechen, wozu das folgende καὶ τὸν ἐρχόμενον nicht gut anschließt. Der Syrsin führt auf πᾶς ὃν δίδωσί? μοι ὁ πατήρ. Aber die Möglichkeit interpretierender Übersetzung ist nicht ganz abzuweisen, weil Vs. 39 ܠܐ ܐܘܒܕ. ܐܦܠܐ ܡܕܡ = non perdam vel aliquid statt neminem steht. — Das ἔξω ist in Syrsin und Syrcrt neben ℵ*D abe Hilar 1016 nicht ausgedrückt; da es Pesch nachgetragen, so ist es sekundär und von Blass richtig gestrichen.

Vs. 38 und 40 liegt anscheinend verschiedene Einordnung der Worte τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος vor, was sachlich indifferent, für die Textgeschichte lehrreich ist. Man beachte zunächst, daß Syrsin im ersten Gliede mit Syrcrt sagt: ܕܫܕܪܢܝ [Syrcrt ܕܐܒܐ] ܕܐܒܝ ܨܒܝܢܗ = τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου [μου om. Syrcrt] τοῦ πέμψαντός με, während eine andere ganze Gruppe das πατρὸς im zweiten Gliede in der Form τοῦ πέμψαντός με πατρὸς birgt, nämlich ΓΔΛΠ unc 8. 33. 69 a c ff[2] Hier Arm.

— ferner, daß eine Gruppe das πατρὸς in beiden Gliedern nicht aufweist, nämlich Pesch nebst Memph f B Cyprian 133. 193, und daß dagegen andere das πατρὸς in beiden Gliedern haben, nämlich a.

So sind also die möglichen Kombinationen vertreten, aber das führt uns nicht zum Ziele. Darum vergleiche man die Mustergriechen ganz:

BADΔ 38 ὅτι καταβέβηκα ἐκ (BA ἀπὸ) τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα
ℵ ὅτι οὐ (C[a] streicht οὐ) καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [+ οὐχ C[a]] ἵνα

BADΔ ποιῶ (D ποιήσω) τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαν-
ℵ ποιήσω τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαν-

BADΔ τός με (+ πατρὸς DA) 39 τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ πέμψάντός με
ℵ τός με om. om. om. om. om. om. om. om.

BADΔ (+ πατρὸς Δ) ἵνα πᾶν ὁ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ (AD μηδὲν
ℵ ἵνα πᾶν ὁ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ

BADΔ statt ἐξ αὐτοῦ) ἀλλὰ (+ ἵνα DA) ἀναστήσω αὐτὸ (Δ αὐτὸν) τῇ (AD ἐν
ℵ ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν

---

1 So ist meine Übersetzung zu verbessern, wo fälschlich „mein Vater“ steht. Das ist aber Lesart von Syrcrt Harcl und Pesch nebst Tatian, nicht von Syrsin und Hrs. Der Memph hat wie der Äth ⲡⲁⲓⲱⲧ mein Vater, aber sein Codex L wieder ⲫⲓⲱⲧ der Vater. Die Variante reflektiert sich auch hierhin.

BADΛ τῇ) ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ· [40] τοῦτο γάρ (Δ δέ) ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ
א τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ

BD πατρός μου
A πέμψαντός με } der Rest wie א:
Δ πέμψαντός με πατρὸς

א πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀναστ.

Das in א* Fehlende ist von C[a] ergänzt nach B und der Text diesem auch weiter angeglichen, aber diese Korrektur ist wieder gestrichen. Solche auf dem Texte von B — nicht sofort unseres Codex aber seiner Schule — beruhende Feilung in א haben wir schon Matth P. 129 aufgezeigt. Die Streichung der Ausgleichung bedeutet Festigkeit der Überlieferung von א für den kürzeren Text, der jetzt seine Parallele in Syrsin findet. Denn auch in ihm fehlt das in א fehlende Stückchen, und es ist in der syrischen Kette dann ebenfalls ergänzt, wobei zwischen τοῦ πέμψαντός με und τοῦ πατρὸς oder τοῦ πατρός μου Schwanken vorliegt. Die syrische Reihe zeigt folgenden Befund, wobei zu beachten ist, daß in Widmannstadts Drucke das, was in Syrsin fehlt, ebenfalls nicht erscheint:

SCP ܕܢܚܬܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܐ ܗܘܐ ܕܐܥܒܕ ܨܒܝܢܝ ܐܠܐ ܕܐܥܒܕ
ܨܒܝܢܗ ܕܐܒܝ [ܕܡܢ P, ܕܐܒܐ C] ܕܫܕܪܢܝ ܗܘ [+ ܕܝܢ ܨܒܝܢܗ
ܕܡܢ ܕܫܕܪܢܝ PC] ܕܡܢ ܟܠ ܡܐ [ܕܟܠ P, ܕܟܠ ܡܕܡ C]
ܡܐ ohne] ܕܝܗܒ ܠܝ ܠܐ ܐܘܒܕ ܐܦܠܐ [ܐܦܠܐ om. PC] ܡܕܡ
[ܡܕܡ ohne ܡܢܗ nur P, ܡܢܗ ܡܕܡ C] ܐܠܐ ܐܩܝܡܝܘܗܝ
ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܝܐ

S ܡܛܠ ܕܗܢܘ ܨܒܝܢܗ*** om. om. om. om.
CP ܗܢܘ ܓܝܪ ܨܒܝܢܗ ܕܐܒܝ ܕܟܠ [+ ܐܢܫ C] ܕܢܚܙܐ ܠܒܪܐ

S ܕܢܗܝܡܢ ܒܒܪܐ ܐܝܬ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ om.
CP ܘܢܗܝܡܢ ܒܗ ܢܗܘܘܢ [ܐܝܬ C] ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܘܐܢܐ

S ܘܐܩܝܡܝܘܗܝ ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܝܐ
CP ܐܩܝܡܝܘܗܝ ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܝܐ

Griechisch lautet das: [38] ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλ' ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου [C πατρός, P om.] τοῦ πέμψαντός με. [39] τοῦτό ἐστιν [CP add τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με] ἵνα ἐκ παντὸς [CP πᾶν] ὁ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω αὐδέ τι [P ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, C ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ τι] ἀλλ' ἀναστήσω ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, [40] ὅτι τοῦτό [CP τοῦτο γάρ] ἐστι τὸ θέλημα αὐτοῦ *** [CP τὸ θελ. τοῦ πατρός μου ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ

πιστεύων εἰς αὐτὸν] Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει [P ἔχῃ] ζωὴν αἰώνιον καὶ [+ ἐγὼ CP] ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

Die griechischen Handschriften haben in Vs. 39 und 40 eine doppelte Rezension desselben Gedankens, daher mit א auch C 131 al die Lücken haben, einmal mit θέλημα τοῦ πέμψαντός με, sodann mit θελ. τοῦ πατρός μου. Eines von beiden ist zu athetisieren. Hält man aber Syrsin dagegen, so sieht man, aus welcher Grundlage diese Doppelung entwickelt ist, und die Rede hat mit dem Satze ὁ πιστεύων — ἐσχ. ἡμέρᾳ einen wuchtigen Schluß. Das Großgedruckte gibt einen ältern Text, ob schon das Original, das ist nicht sicher zu sagen, und von solchen Differenzen wie ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. oder ἐν ohne nur τῇ ἐσχ. ἡμ. sehe ich ab. Der vorliegende griechische Text ist geklittert wie der von Vs. 22—24. Codex Λ übergeht den Vers und in f steht er unter Asteriscus.

Vs. 41 fehlt das περὶ αὐτοῦ in Syrsin und 69, Syrcrt trägt es nach, ebenso Pesch — und Vs. 42 fehlt in Syrsin אb καὶ τὴν μητέρα, wie in Syrcrt Arm, doch nicht Pesch, wie es auch in א von $א^c$ nach anderweitigem griechischen Vorgange eingesetzt ist, denn dem Zeitalter der Redaktoren war bei Ješu' die Mutter wichtiger als der Vater. Ein Orientale würde sich aber mit dem Vater begnügt haben. Die Alten haben sich über die Stelle ihre Gedanken gemacht, die man in Cramers Catene findet.

Vs. 44 kein Mensch vermag. Syrcrt schiebt γὰρ ein: οὐδεὶς γὰρ δύναται, dem Sinne nach gut, aber sonst unbezeugt.

Vs. 45 denn es ist geschrieben im Propheten, die Griechen ohne γάρ, das aber von Syrsin Syrcrt Pesch Memph in vielen Mss, Altlat abefff²r Aur geboten wird. — Es fehlt in den Griechen und Altlat cq Hier Arm Memph Mss, Harcl, obwohl es nötig ist. Tatian arab. hat es gegen Pesch nicht. — Alle Griechen lesen ἐν τοῖς προφήταις mit Arm Memph Harcl Äth, aber die Altsyrer mit Pesch und Tatian arab. haben den Singular. So auch altlat b. Vgl. Mark P. 2 Note. — Die Syrer (nebst Tatian arab.), außer Hrcl schreiben ἔσονται πάντες, Hrcl setzt καὶ (ܘܢܗܘܘܢ) ein, das Arm und Altlat haben, nicht aber Memph und Äth.

Vs. 46. Es ist nicht, weil ein Mensch den Vater gesehen hat, sondern wer bei Gott ist, der hat Gott den Vater gesehen, also παρὰ τῷ θεῷ oder θεῷ = ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ Syrsin und Syrcrt, was Pesch (wonach Tatian arab.) und Harcl in ܕܡܢ ܐܠܗܐ = παρὰ τοῦ [B om. τοῦ] θεοῦ ändern. Dafür zeigen 1. 22 al ἐκ.[1] Die memph

[1] In א ist hier ὁ ὢν παρὰ τοῦ πατρὸς οὗτος ἑώρακεν τὸν θεὸν überliefert, also der Text von B ὁ ὢν παρὰ [τοῦ] θεοῦ οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα geradezu umgedreht.

Mss G_2 SV lesen ⲫⲏ ⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲫϯ = qui est in Deo und scheinen Syrsin nahe zu stehen, aber das ist innermemphitische Konjektur, da die übrigen ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ = de lesen. Welcher Text ist nun aber der echte, der der Altsyrer oder der der Griechen? — Gott den Vater = θεὸν τὸν πατέρα hat Syrsin ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ, Syrcrt und Pesch sagen dafür nur ܠܐܒܐ = den Vater. Die Auktoritäten stellen sich so:

1. τὸν θεὸν allein zeigen abedrDℵ*;

2. τὸν πατέρα allein zeigen Syrcrt Pesch Arm Äth Harcl (nebst Tatian arab.) Memph BACℵ[c1] Δcff²q Aur δ Hier;

3. kombiniert θεὸν τὸν πατέρα Syrsin.

Die ältere Schicht hat das sinngemäße τὸν θεόν, aber die Frage entsteht: Ist der Text in Syrsin das Produkt einer Kombination von zwei alternativen Lesarten, von denen τὸν θεὸν die ältere, τὸν πατέρα die jüngere ist — oder aber ist er wirklich das Original? Und das wieder hängt von der Lesart παρὰ τῷ θεῷ ab, und von der in Syrsin und Syrcrt vorliegenden Fassung des οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις als: es ist nicht, weil ein Mensch den Vater gesehen hat. Diese Fassung des ὅτι ist in Pesch durch Streichung des ܡܛܠ = quia zu Gunsten der üblichen Deutung beseitigt.[2] Da der

---

[1] Die ganze Reihe der hier aus ℵ erhobenen Lesarten zeigt auf das Deutlichste, daß der Korrektor C[a] seine alte Vorlage nach dem Texte der Schule, die in B vorliegt, gemodelt hat. Daraus folgt, daß ℵ* den ältern Text bietet, aber auch, daß beide keineswegs Erzeugnisse derselben Redaktionsschule sind.

[2] Hier ist auch Tatian für Syrsin anzuführen, d. h. daß zur Zeit, als der syrische Tatian nach dem Texte der Pesch zusammengestellt, respektive sein griechisches Gerüste mit den Textworten der Pesch ausgefüllt ist, dies nach einem Peschitotexte gemacht ist, in welchem das ܡܛܠ der Altsyrer noch nicht gestrichen war. Es führt also nicht darauf, daß Tatian seinen Text aus dem ältesten syrischen Evangelientexte kombiniert hat. Ich nehme keinen ursprünglich syrischen Text des Tatian an, und habe darum vielfach angemerkt, wie vollkommen der arabische Text bis in die kleinsten Details von Pesch abhängt. Darum kann er hier nicht gegen die Pesch ausgespielt werden, sondern es ist umgekehrt anzunehmen, daß ältere Peschitolesarten im arabischen Texte bewahrt sind. So auch an dieser Stelle, wo der arabische Text verdorben ist. Denn statt الآن = nunc, hoc tempore, das ganz sinnlos ist und nicht für ὅτι stehen kann, ist mit Streichung des ersten Elif لأن = quia zu lesen. Der Text ist in A الاب يبصره انسان [لأن lies] ليس الان, in B aber يبصر الاب انسان [لأن lies] ليس الان, d. i. non est quia patrem videt quisquam (buchstäblich videbit, weil in Pesch Partizip ܚܳܙܶܐ vokalisiert ist), und das ist genau die Lesart von Syrsin und Syrcrt ܠܐ ܗܘܐ ܡܛܠ ܕܚܙܐ ܐܢܫ ܠܐܒܐ, worauf dann ܡܛܠ in jüngern Texten beseitigt ist. Dieselbe Fassung des ὅτι, in der das subjektive Moment, daß man meinen sollte, zum

griechische Text: Der welcher von Gott ist, der hat Gott gesehen, nichts anderes als eine leere Tautologie ist, so lassen wir Syrsin sagen, was er wirklich sagt: 1. Murret nicht, wenn ihr nicht vom Vater gezogen werdet, so könnt ihr nicht zu mir kommen — ihr seid also entschuldigt. 2. Der Prophet sagt: Alle werden Gottes Schüler sein — also irgendwann auch einmal gezogen werden. So auch ihr! 3. Jeder, der von Gott gelernt hat, kommt zu mir — weil ich göttliche Wahrheit rede —. 4. Kein Mensch hat den Vater gesehen — nämlich mit leiblichem Auge, 5. sondern wer bei Gott ist — mystisch mit ihm vereint ist, — der hat Gott als den Vater gesehen, d. i. erkannt. 6. Wer Gotte glaubt, der hat Leben. 7. Doch das Brot des Lebens bin ich. Das letztere ist nach dem jetzigen Texte in doppeltem Sinne gemeint, und zwar ist er es einmal vermittels seines Daseins und seiner Lehre, sodann vermittels seines in der Eucharistie gegebenen Leibes, welche Gedankenreihen in der rezipierten Textform hier parallel stehen. Von 54 an wird dann auch das Blut dazu genommen, von dem vorher nicht die Rede ist und nach der Mannaparallele auch nicht sein konnte. Das Manna führt auf geistiges Brot, das vom Himmel kommt, nicht auf die aus irdischem Mehle bereitete Hostie, und dieser mystische Zug des Gedankens ist der echte alte Sinn, der alsbald wieder den interpolierten leiblichen Genuß des Brotes Vs. 63 überwindet und als unecht erweist: der Geist ist es, der den Leib lebendig macht, und die geredeten Worte sind Geist und als solcher Leben. — Wenn diese mystischen Reden abspringend sind und einen strikt logischen Aufbau nicht zulassen, so liegt das nicht an der Auslegung, sondern im Charakter einer Denkweise, welche es den Redaktoren gestattete, in den pneumatischen Text das eucharistische Sakrament einzuschieben. Hier ist mit aller Kunst keine Einheit zu gewinnen, das Echte und das Sekundäre bleibt disparat. Wieviel Mühe dies schon den alten Redaktoren gemacht hat, das zeigt die Masse und Bedeutung der Varianten. Die volle Schwierigkeit der bloßen Textkonstituierung im Johannes ist erst Blass aufgegangen, der mit Recht gelegentlich sagt: Singula quaeque nulla arte critica praestari possunt. Die ältere

Ausdruck kommt, liegt auch im Arm, wohl auf Grund des altsyrischen Verständnisses vor, wenn er schreibt: իբրեւ ոչ եթէ զհայր ուրուք տեսեալ իցէ, denn իբրեւ ոչ եթէ bedeutet: nicht als wenn (non quasi Ciakciak), und die Phrase ist zu übersetzen: Nicht wie wenn den Vater Jemand gesehen hätte, — und das liegt näher zu „nicht weil er ihn gesehen hat" als zu: „nicht daß er ihn gesehen hat". Vgl. das ܡܛܠ 6, 26, dem armenisch 'իբրեւ ոչ եթէ զի entspricht, und 7, 22, wo զի ոչ եթէ steht. In 12, 6 ist οὐχ ὅτι ohne die Betonung des subjektiven Moments direkt durch ոչ զի wiedergegeben.

Auslegung hat mit ihren übel untersuchten Texten mutig losgewirtschaftet, aber auch sich stets in den Haaren gelegen, was bei mehr Sicherheit des Verständnisses doch nicht sein würde.

Hiermit aber ist vorgegriffen durch Benützung der Lesart in Vs. 47: Wer Gotte glaubt, der hat das Leben oder wohl besser hat Leben. So Syrsin, an dem die jüngern geändert haben:

Syrsin	ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܠܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܗ ܚܝܐ
Syrcrt	ܟܠ ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܠܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܗ ܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡ
Pesch / Harcl	ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܝ ܐܝܬ ܠܗ ܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡ
Tatian	من يؤمن فى فله حياة الابد

Das ist ὁ πιστεύων τῷ θεῷ — dafür Pesch Tatian Harcl εἰς ἐμὲ — ἔχει ζωήν, wozu Syrcrt Pesch Tatian Harcl beifügen αἰώνιον. Das ist die Textgeschichte in Abbreviatur, nur ist noch davorzuschieben, daß ℵBLT Arm πιστεύων absolut ohne εἰς ἐμὲ oder τῷ θεῷ haben. Das εἰς ἐμὲ haben AD Memph und alle Lateiner, das τῷ θεῷ ist nur syrisch. Die kritische Frage lautet: Ist ὁ πιστεύων absolut der Urtext und das εἰς ἐμὲ oder τῷ θεῷ uralte Exegese? Oder aber ist τῷ θεῷ gestrichen und das absolute ὁ πιστεύων übriggeblieben, das dann durch εἰς ἐμὲ näher interpretiert ist? Das εἰς ἐμὲ gilt jetzt allgemein für sekundär und ist von Tischendorf VIII, Tregelles, Westc.-H. und Blass gestrichen. Nur Lachmann hält es nach AD und den Lateinern, aber diese wiegen schwer.

Ist nun ὁ πιστεύων absolut gesagt im Johannes möglich? Man vergleiche 3, 15, 16; 7, 38, 39;[1] 11, 25, 26, wo immer zugesetzt ist, an wen geglaubt wird, und nehme die sachlich parallelen Stellen 5, 24; 12, 44, 46 dazu, um sich zu überzeugen, daß ὁ πιστεύων absolut wie ὁ πιστός und ἄπιστος kirchlicher, aber noch nicht Sprachgebrauch der Evangelien ist, so daß nach 5, 24 die Lesart der Altsyrer die richtige ist. Man sieht Act 10, 45; Ephes 1, 1; 1 Tim 4, 3 wie οἱ πιστοὶ technischer Ausdruck für die Christen wird. Wo Ephes 1, 1 πιστοὶ absolut steht, hat Col 1, 1 πιστοὶ ἀδελφοί.

Vs. 48—51 entbehren in allen Zeugen des richtigen Fortschrittes und Gegensatzes, einzig der Syrcrt ist von der Verderbnis frei geblieben, die darin besteht, daß in Vs. 50 καὶ μὴ ἀποθνήσκῃ oder ἀποθάνῃ geschrieben ist, wo durch das μὴ der ganze Aufbau zerstört ist. Syrcrt hat dies μὴ nicht, sondern nur ܘܡܐܬ = καὶ ἀποθνήσκει

[1] Selbst wenn Vs. 39 das εἰς αὐτὸν nach πιστεύοντες oder πιστεύσαντες gestrichen wird, ist es der Sache nach durch Vs. 38 ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ doch vorhanden. Ebenso liegt es 20, 30, 31, wo durch das Vorangehende das Objekt für πιστεύοντες gegeben ist, Syrsin übrigens hat 20, 31 πιστεύοντες εἰς αὐτόν.

oder von ἵνα abhängig καὶ ἀποθάνῃ, woneben die andere Variante ἔφαγον τὸν ἄρτον [statt τὸ μάννα] ἐν τῇ ἐρήμῳ, welche mit Syrcrt auch D d a b[1] e r bieten, weniger wichtig ist, doch so, daß die Lesart τὸ μάννα, wozu durch die Lesart des Syrcrt in Vs. 50 ein Kommentar gegeben wird, die gewollten Gegensätze des Johannes schärfer heraustreten läßt.

Ich setze nun Syrcrt, der für τὸν ἄρτον ja anderweitige Stützen hat, bei denen a b c deutlich und kräftig für ihn sprechen, während er mit dem Fehlen der Negation allein steht, einfach hieher, jeder wird sehen, daß nur bei ihm der richtige logische Fortschritt vorhanden ist:

[47] Wahrlich, wahrlich ich sage euch, daß Jeder, welcher Gotte glaubt, Leben in Ewigkeit [Syrsin om. in Ewigkeit] hat. [48] Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgestiegen ist; [49] eure Väter haben das Brot [Syrsin Manna] in der Wüste gegessen und sind gestorben, das aber ist das Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist, wo (daß), wenn ein Mensch von ihm ißt, er stirbt. — [51] Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist, wo (daß), wer von diesem Brote ißt, lebt in Ewigkeit. Und das Brot, welches ich geben werde, ist mein Leib, der wegen des Lebens der Welt. — Hier ist Alles klar, der Hauptpunkt ist, daß man Gott glaubt; das Manna und Ješu', beide sind Brot vom Himmel, aber bei jenem starb man, bei diesem lebt man. Zugleich wird das Thema für die Fortsetzung gebracht, das dann die Juden formulieren. Vs. 49 möchte ich Manna mit Syrsin beibehalten, aber allerdings das Plus des Syrcrt in Vs. 48 „das vom Himmel herabgestiegen ist“ für echt halten. Der Leser mag nun über die Texte sich sein Urteil bilden.

Vs. 51 von [meinem] Brote ist nach dem Raume ergänzt, der nur ܠܚܡܝ = panis meus, höchstens noch ܠܚܡܐ = panis zuläßt, wobei das letztere sachlich ausgeschlossen. So steht Syrsin zur Lesart ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου ℵ a e r, Cyprian Euseb. Hilar., während b mit ex eo pane schon der Lesart von c ff^{2} m q (ex hoc pane) angepaßt ist. Diese Lesart ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου B Δ al. ist in Syrcrt und Pesch und danach im arab. Tatian ausgedrückt, aber mit ungleicher

[1] Der Text in a lautet: Patres vestri manducaverunt pa . . . mannam in deserto, wofür in b e erscheint: patres vestri manducaverunt panem in deserto mannam et mortui sunt. Hier ist mannam nachgetragen und panem das Original, das in den Griechen den Sieg davongetragen hat. Die Spuren des Kampfes sind aber auch bei ihnen darin zu erkennen, daß τὸ μάννα Wanderwort ist. Denn es lesen ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα BCT, dagegen steht ἔφαγον τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ AΔℵ Memph Pesch Hrs Harcl Arm, und bei Origenes heißt es ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔφαγον τὸ μάννα . . . Auch die Lateiner schwanken.

Wortstellung, Syrcrt ܠܚܡܐ ܗܢܐ, Pesch ܗܢܐ ܠܚܡܐ, und sie ist in Arm Memph Sahide Äth Harcl Hieron Hrs aufgenommen. Sie ist also nur in der jüngern Zeugenreihe vorhanden, die ältere א Syrsin aer verwerfen sie. Lachmann und Westc.-H. edieren ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, Tischendorf und Blass ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου.

ist mein Leib, statt σάρξ also σῶμα, aber ob gelesen? Ist es nicht etwa Interpretation? So haben Syrsin Syrcrt Pesch und Tatian (ܦܓܪܝ) und a corpus, auch Euseb c Mcl 179[d] τὸ σῶμα, und die Syrer führen das in 51—57, a wenigstens in 51—54 konsequent durch, wogegen Harcl Hrs durch ܒܣܪܐ σάρξ ausdrücken mit allen übrigen Zeugen. Die Möglichkeit, daß ܦܓܪܐ = σῶμα hier als Interpretation steht, wird durch Matth 26, 41 Mark 14, 28 nahegelegt, wo das Wort auch für σάρξ erscheint. Auch Joh 8, 15 ist κατὰ σάρκα in Syrsin mit ܐܝܟ ܕܠܦܓܪܐ ܗܘ ausgedrückt, das Pesch in ܦܓܪܢܐܝܬ verfeinert. Nimmt man es als Interpretation, so hat man sich mit dem corpus in a und σῶμα in Eusebius auseinanderzusetzen, d. h. man muß auch das für Interpretation erklären. Das aber ist unter allen Umständen sicher, daß die altsyrische Kirche in diesen Worten an die Abendmalsworte 1 Kor 11, 24 gedacht hat. Syrsin und Syrcrt sagen ܘܠܚܡܐ ܐܢܐ ܕܐܬܠ ܦܓܪܝ ܗܘ ܕܥܠ ܐܦ̈ܝ ܚܝܘܗܝ ܕܥܠܡܐ = καὶ ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω τὸ σῶμά (ἡ σάρξ) μου ἐστὶν τὸ (oder ἡ) ὑπὲρ τῆς ζωῆς τοῦ κόσμου — die Pesch setzt ܝܗܒ ܐܢܐ = δίδωμι hinzu, so daß sie zu übersetzen ist ὃ (oder ἥν) ὑπὲρ τῆς ζωῆς τοῦ κόσμου δίδωμι. Diesen Sinn drücken dann die jüngern Harcl Hrs genau aus. Hält man sich an den alten Text, so springt die Identität der paulinischen Worte ins Auge: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ohne ein διδόμενον oder κλώμενον, die also in dieser Lesart des Johannes ein uraltes Zeugnis für sich haben; aber der johanneische Ausdruck ist universal ὑπὲρ τῆς ζωῆς τοῦ κόσμου, der paulinische ist auf die Gläubigen beschränkt ὑπὲρ ὑμῶν! Der ganze Einschub gehört darum einer spätern kirchlichen Entwicklungsstufe an. Der Text von B zeigt durch die Kombination der Partikeln καὶ und δὲ, daß er gefeilt ist;[1] ihm fehlt auch das wichtige τὸ oder ἡ für das syrische ܕ und er lautet: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν — hier gehörte ein ἡ hinein — ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς und ist dann in א durch Umstellung und Streichung von καὶ oder δὲ geradezu kommentiert: ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μου ἐστίν.

Vs. 54 drückt Syrsin ὁ δὲ τρώγων τὸ σῶμα (oder τὴν σάρκα) αὐτοῦ καὶ πίνων τὸ αἷμα αὐτοῦ aus, wo auch De αὐτοῦ für μοῦ haben. Pesch

[1] Tischendorf hat das beachtet und führt zur Stütze des καὶ . . . δὲ an Joh 8, 16, 17; 15, 27, 1 Joh 1, 3; 3 Joh 12. Vgl. seine Note zu Joh 8, 16.

und Syrcrt bringen μοῦ in den Text, letzterer auch καὶ ὁ τρώγων statt δὲ. Harcl und Hrs gehen mit den Griechen.

Vs. 55 setzen Syrsin Syrcrt und Pesch τὸ σῶμα (ἡ σάρξ) μου ein ohne γάρ, das dann in Pesch, doch nicht in Tat. erscheint. Harcl folgt den Griechen; Hrs ist hier nicht beweiskräftig. Die Syrer haben alle ἀληθῶς mit dem hier übrigens gestörten ℵ*, die Ägypter (Memph Sahid) Äth aber mit B ἀληθής, so auch mit ճշմարիտ der Arm.

Vs. 56 ist in mir = ܒܝ ܗܘ, Syrcrt und Pesch setzen μένει = ܡܩܘܐ dazu, streichen dann ܗܘ, so daß ܒܝ ܡܩܘܐ = ἐν ἐμοὶ μένει übrig bleibt, das Harcl bewahrt. Es ist zu notieren, daß D und entsprechend d nach κἀγὼ ἐν αὐτῷ zusetzt: καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα (!!) τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ, und daß die zweite Hälfte dieses Zusatzes bei aff² in bejahender Form so erscheint: Si acceperit homo corpus (!!) filii hominis quemadmodum panem vitae, habebit vitam in eo. Bei Victorianus Afer Adversus Arium IV, 7 liegt der Satz in negativer Form vor: nisi acceperitis corpus filii hominis sicut panem vitae + et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis. Hier ist in vobis = ἐν αὐτοῖς gesetzt statt ἐν αὐτῷ = in eo bei d und in illo bei ff². Das λάβητε und acceperit weist deutlich auf den Akt der Abendmahlsfeier.[1]

Das Interesse dieses Zusatzes besteht darin, daß er sichtlich eine Doppelung von Vs. 54 ist, und daß er ohne zu stören ebenso eingesetzt wie weggelassen werden kann, weil die ganze Darstellung eigentlich logischer Entwicklung entbehrt, und eine Aneinanderheftung positiver Lehrsätze ist. Die hier vorliegende Doppelung bietet eine Parallele zu der oben für Vs. 38 und 40 nachgewiesenen Doppelung. Sollten nicht noch mehr solche Doppelformulierungen oder Erweiterungen in diesem Kapitel stecken? Blass hat Vs. 56 καὶ ὁ πίνων μου τὸ αἷμα mit Rücksicht auf Vs. 57 cancelliert, da es Chrysostomus[2] übergeht. Ich habe oben darauf hingewiesen, daß die mit Vs. 53 einsetzende Erwähnung auch des Blutes sehr auffällig ist, weil sie weder vorher begründet noch Vs. 57 verwendet ist, so daß sie nur aus der Rücksicht auf die Eucharistie begriffen werden kann. Schließt man von dem Endsatze der ganzen Verhandlung Vs. 57—58 rückwärts, dann ist das Blut in der Gedankenreihe fremdartig, und

[1] Wenn D λαμβάνων für essen setzt Vs. 53, 56, 57, so entstammt das auch einer auf die Abendmahlsfeier abzielenden Diorthose. Besonders deutlich ist es in dem Zusatze: den Leib des Menschensohnes nehmen wie — als — das Brot des Lebens, wo Leib und Brot gleichgesetzt werden. Vgl. Wordworth White nach Mill Prolegom. P. 779, 780, der diese Worte für echt annahm.

[2] Im Kommentare und II, 236 D.

wer es in Vs. 56 cancelliert, der wird überlegen müssen, ob es nicht auch Vs. 53—55 auszuschließen sei und eine Erweiterung des Textes darstelle. Sein Fehlen macht den Bau des Textes nur noch gedrungener.

Schließlich bin ich aber zu der Überzeugung gekommen, daß 51ᵇ—56 berichtigende Interpolation zu Gunsten der kirchlichen Abendmahlslehre ist, wie ich in der Einleitung IV A. 9 P. 25 ausgesprochen habe. Damit ist dann auch die besonders schwankende Textform sachlich erklärt. Diese Verse müssen gänzlich ausgeschlossen werden, wenn der richtige Ursinn der Rede gewonnen werden soll. Bei der Einschiebung ist dann der Inhalt von Vs. 49—51 hinter dem Zusatze noch einmal wiederholt, so daß jetzt 49—51 in 57—58 seinen Doppelgänger hat.

Vs. 57 *um meines! Vaters willen*, also διὰ τὸν πατέρα μου Syrsin, sonst unbezeugt und den Bau der Antithese störend. — *welcher meinen Leib essen wird*, also ܦܓܪܝ = τὸ σῶμα μου oder τὴν σάρκα μου, nur Syrsin, da Syrcrt und Pesch ܕܐܟܠ = ὁ τρώγων με mit den Griechen haben. Ist die Lesart des Syrsin durch die eucharistische Wendung, welche der Rede gegeben ist, hervorgerufen? Die griechische Lesart mit μέ paßt zur eucharistischen Gedankenreihe nicht eben gut! Mit μέ gelangt man zu der Vorstellung der mystischen Aneignung ohne die Vermittlung durch das Fleisch oder den Leib, und Vs. 63 führt unzweifelhaft über die Form der Aneignung durch den Genuß des Fleisches oder Leibes weit hinaus. In diesen Schlußworten liegt der Schlüssel für die ganze Auseinandersetzung: Der lebendige Vater sendet den Sohn, — der Sohn ist lebendig = hat Leben, ist aktiv wirksam wegen, d. i. im Interesse (διὰ c Accus) seines Vaters — wer sich den Sohn aneignet, jetzt fragt sichs, ob nur mystisch oder eucharistisch-stofflich, der ist lebendig, oder wie oben öfter gesagt ist, hat Leben wegen des Sohnes, für den Sohn, im Interesse des Sohnes. Lateinisch läßt sich die Antithese mit ob leicht verständlich wiedergeben: ut filius vivit ob patrem ita qui me edit vivet ob me. Treffend verweist B. Weiss auf Platos Gastmahl 203, wo Eros geschildert wird als bald üppig blühend und lebendig, bald ersterbend, aber διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν = ob patris naturam — und der Vater ist Πόρος, der ihn mit Πενία erzeugte — immer wieder von Neuem auflebend. Dies, d. h. derartig — also in einer Aneignung des von Gott selbst gekommenen Logos bestehend — ist das vom Himmel gekommene, Leben gebende Brot, das statt des Manna gegeben wird. Wer das ißt, der hat Leben. So summiert Vs. 58 die Gedanken, deren Wurzel in Philo P. 124 gezeigt ist.

Vs. 59. Die Synagoge würde die Volksmassen von V. 22 in ihrem Raume nicht gefaßt haben. P. 119, 116. Die an sich ganz indifferente

Angabe dient nur dazu, den Abschluß zu markieren. Aus dem syrischen ܒܟܢܘܫܬܐ ist weder für ἐν τῇ συναγωγῇ noch für ἐν συναγωγῇ etwas zu entnehmen. Der Memph mit ϧⲈⲚ ⲦⲞⲨⲤⲨⲚⲀⲄⲰⲄⲎ drückt ἐν τῇ συν. αὐτῶν aus.

Vs. 60. Und viele von seinen Jüngern sagten, Syrsin be ohne ἀκούσαντες, das von Syrcrt und Pesch in verschiedener Weise ergänzt ist. Von Blass richtig gestrichen — trotz אB! Schwer ist, besser hart (קשיא) ist zu übersetzen, und neben dem ἀκούειν, das verstehen bedeutet, ist an die jüdischen Ausdrücke קושיא und הקשה einen Einwand erheben, eine Schwierigkeit betonen, und an תא שמע, d. i. komm' und lerne zu erinnern. Dann wäre αὐτὸν ἀκούειν zu lesen im Sinne: Wer kann das Wort verstehen, und so haben es die Syrer alle, — auch Tatian arabisch — und der Memph verstanden. Mit αὐτοῦ hieße es: Wer kann dem Redner zuhören, ihn anhören, und so faßt es Arm. Griechisch ist das Wort σκληρὸς klassisch im Sinne von unverständlich, schwer zu erledigen nicht gebräuchlich, wohl aber in der Septuaginta Deut 1, 17 vgl. 17, 8, wo es direkt auf קשה zurückgeht. So auch hier, der Sinn ist: Das Wort ist unverständlich, wer kann es begreifen.

Vs. 61 ἐν ἑαυτῷ und περὶ τούτου (eff² Rehd om.) fehlen in Syrsin, das περὶ τούτου trägt Syrcrt nach, beides bringt Pesch, D hat gar ἐν ἑαυτοῖς, aber γογγύζειν kann man nicht ἐν ἑαυτῷ, das müßte ja im Stillen bedeuten. Blass hat beides mit Recht gestrichen. — Der Gedankenfortschritt wird dadurch bewirkt, daß die Schwierigkeit des Verständnisses des ersten Wortes durch die eines zweiten Wortes noch überboten wird, der dann die positive Lösung folgt: Das lebenspendende Brot ist der vom Himmel gekommene Logos, wer diesen in sich aufnimmt, denn das bedeutet das Essen, der hat Leben. Wen das unfaßbar dünkt, was soll der denken, wenn er den Logos, der zum Menschensohn und zu Fleisch geworden ist, wieder zu seinem Ausgangspunkte zurückkehren sieht? Kann er da noch eine Wirkung, ein Essen des Fleisch gewordenen Logos für möglich halten? Die positive Antwort und Lösung bietet Vs. 63, aber in ihm treffen wir auf enorme Textschwierigkeiten.

Vs. 63. Der Geist ist, was den Leib lebendig macht, ihr aber sagt, der Leib nutzt[1] Nichts; die Worte, welche ich geredet habe, sind Geist und Leben. Mit dieser Textform

---

[1] Zur Übersetzung ist zu bemerken, daß das Wort ܗܢܐ angenehm sein bedeutet, also in derKausativform eine Annehmlichkeit, einen Genuß erzeugen heißt. In der jüdischen Gesetzesterminologie ist הנאה Genuß einer Sache, Gebrauch derselben und לא מהני heißt in Targ und Talmud wie hier: es nutzt nicht, es gewährt keinen greifbaren Gewinn.

steht Syrsin allein, sie ist so sonderbar, daß man geneigt ist an Textfehler zu denken. Aber dem steht die innersyrische Textgeschichte entgegen, da auch Syrcrt eine ganz seltsame Form bietet, und erst Pesch mit den Griechen gleichsteht:

Syrsin	ܪܘܚܐ	ܗܘ	ܕܡܚܝܐ	ܦܓܪܐ	ܐܢܬܘܢ	ܕܝܢ	ܐܡܪܝܢ	ܐܢܬܘܢ =
Syrcrt	ܪܘܚܐ	ܗܝ	ܕܡܚܝܐ	om.	om.	om.	om.	om. =
Pesch	ܪܘܚܐ	ܗܝ	ܕܡܚܝܐ	om.	om.	om.	om.	om. =

spiritus est qui vivificat corpus, vos autem dicitis
spiritus est qui vivificat om. om. om. om.
spiritus est qui vivificat om. om. om. om.

Syrsin	om.	ܦܓܪܐ	ܡܕܡ	ܠܐ	ܡܘܬܪܐ =
Syrcrt	ܐܘ	ܦܓܪܐ	ܠܐ	ܡܕܡ	ܐܗܢ =
Pesch	om.	ܦܓܪܐ	ܠܐ	ܡܘܬܪܐ	ܡܕܡ =

om. corpus quidquam non prodest.
aut corpus[1] non quidquam prodest.
om. corpus non prodest quidquam.

Griechisch entspricht anscheinend dem Syrcrt die Form: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν ἢ ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ, d. h. der Geist ist das Lebendigmachende, oder das Fleisch nutzt nichts. Dazu paßt der Schluß: Meine Worte sind Geist, und der Sinn ist: das Fleisch nutzt nichts, wenn der Geist fehlt, der es lebendig macht, — meine Worte aber sind solcher Geist. Beachtet man aber, daß in ℵ* nicht τὸ πνεῦμα steht, sondern πνεῦμα, dem dann nicht ἡ σὰρξ entspricht, sondern artikelloses σάρξ, während gleichzeitig die syrischen korrespondierenden Wörter ebensowohl mit als ohne Artikel zurückübersetzt werden können, so zeigt sich, daß ἢ ἡ σὰρξ gar nicht nötig ist, sondern daß Syrcrt verstand: πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἢ (= oder aber) σὰρξ (οὐκ) ὠφελεῖ οὐδέν, d. i. Das belebende Prinzip ist Pneuma, Fleisch ohne Geist nutzt nichts, meine Worte aber sind Geist.[2]

Syrsin ergibt griechisch: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν τὴν σάρκα, ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ, wo dann ὑμεῖς δὲ λέγετε den Sinn haben dürfte: Ihr aber sprechet es aus, vermeinet, seid überzeugt, daß das Fleisch nichts nutzt. Das läßt eine zweifache Deutung zu, erstens: das Fleisch vom Geiste belebt, nutzt und ihr irret mit dem Satze, daß das Fleisch nichts nutzt — oder aber zweitens: das Fleisch

[1] Das bedeutet sine spiritu. Sinn: Ohne Belebung durch den Geist gewährt der Körper keinen Nutzen.

[2] Dies artikellose σὰρξ drückt auch Cod B des Hrs aus בסר, wogegen Cod AC בסרא, also ἡ σὰρξ bieten.

nutzt zugestandener Maßen nichts, weil sein Leben auf dem Geiste beruht, der das Lebendigmachende ist. Auf die Eucharistie bezogen, ergibt die erste Fassung eine Empfehlung, weil der eucharistische Leib vom Geiste belebt ist, — die zweite aber umgekehrt eine Ablehnung, weil es auf das Fleisch nicht ankommt, sondern auf den Leben spendenden Geist.

Daneben dürfte der Sinn des Syrcrt darauf hinauskommen: Der eucharistische Genuß des Fleisches ist indifferent, da es nur auf den Geist ankommt, dem auch die Wirkung des eucharistischen Genusses zuzuschreiben wäre. Daß aber die Syrer alle — die buchstäbelnde Harcl natürlich ausgenommen — die eucharistische Beziehung der Rede gewollt haben, ergibt sich daraus, daß sie nicht בסרא = σάρξ, sondern פגרא = σῶμα geschrieben haben.

Wenn nun der rezipierte griechische Text: Das Fleisch nutzt Nichts —, eine Ablehnung des eucharistischen Males gegenüber der rein geistigen Lebensspendung enthält oder doch mindestens zu erhalten scheint, so entsteht ein auffallender Widerspruch mit dem vorher über den Genuß des Fleisches und des Blutes Gesagten und wir stehen vor der Frage: Was bedeuten die drei syrischen Textformen unter dieser Beleuchtung? Es steht Syrcrt mit א* einerseits und Pesch mit B א^c auf der andern Seite dem Syrsin gegenüber, jene lassen den Widerspruch in seiner ganzen Schärfe heraustreten, der letztere aber gibt dem Satze eine Wendung, welche als Empfehlung des Genusses des Fleisches gefaßt werden kann, und hier auch gefaßt werden soll. Denn wenn das nicht die Absicht wäre, dann wäre die ganze Umformung zwecklos gewesen. Syrsin will den eucharistischen Gedanken in seinem Texte zur Geltung bringen, er meint: Der Geist ist es, der das Fleisch, resp. das eucharistische σῶμα belebt, und da sagt ihr, das Fleisch sei prinzipiell wirkungslos — das ist der Sinn des: Ihr aber sagt —, daß das Fleisch, resp. das eucharistische σῶμα nichts nutze! Der Gedanke der Nutzlosigkeit ist abgewiesen. Somit komme ich zu dem Schlusse, daß Syrsin eine Berichtigung oder Sicherstellung im eucharistischen Sinne beabsichtigt, daß er also zensuriert und ein Denkmal der Veränderungen ist, die bei der Aufnahme des Evangeliums in den kirchlichen Kanon für nötig befunden, aber nur zum Teil durchgeführt sind. Ein anderes Beispiel werden wir sofort bei dem Petrusbekenntnisse Vs. 69 finden. Nun frage ich, ist nicht auch der das Blut erwähnende Text in Vs. 54, 55, 56 überkorrigiert und die ursprünglich textfremde Erwähnung des Trinkens des Blutes — für einen Juden das Greuel aller Greuel — zu streichen, so daß nur das Essen des Fleisches, das ist aber der Genuß des σῶμα, d. h. die Aufnahme des Logos im

mystischen Sinne als echter Text übrig bleibt? Dieser ganze Redeabschnitt ist also zwar echt, aber durch Interpolation auf die Eucharistie gewendet, was Syrsin auch noch Vs. 63 aufweist, ohne daß dies letztere durchgedrungen wäre. Mit dieser Annahme einer Interpolation und Ausscheidung von 52^{b}—56 lösen sich alle Widersprüche.[1] Sollte ein Evangelist, der von der sichersten Tatsache der Welt, daß Ješu' das Abendmahl gestiftet hat 13, 1 ff. nichts wissen will, hier wirklich das Abendmahlsblut in änigmatischer Weise einsetzen, nachdem er die ganze menschliche Herabkunft des Logos durch den Typus des Manna verdeutlicht und zugleich die Logosreligion über die Mosesreligion hinausgehoben hat?

Vs. 64. Aber es sind unter euch, welche nicht glauben, denn Ješu' wußte zuvor, wer ihn überliefern würde. Sprach er zu ihnen: Darum habe ich zu euch gesagt, daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist. So Syrsin und Syrcrt sowie e, die also nur lasen: ᾔδει γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἀπ᾽ ἀρχῆς τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν, womit sie allein stehen, denn schon Pesch und dann Harcl nebst Hrs haben: ᾔδει γὰρ ὁ Ἰησ. ἀπ᾽ ἀρχ. τίνες εἰσίν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς κτλ. Es ist das Verdienst von Blass zuerst gesehen zu haben, daß auch hier Störung und Interpolation vorliegt. Er cancelliert ἀπ᾽ ἀρχῆς und καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν, letzteres weil das Participium Futuri ein Unikum bei Johannes ist. Ich sehe noch ein ärgeres Unikum hier, das ist der Gebrauch von οἱ δώδεκα, das bei Johannes nur in diesem Kapitel V. 67, 70, 71 erscheint und sonst noch 20, 24 und das nach der vorangehenden Darstellung im Johannes rein unverständlich ist, da er

[1] Pfleiderer (Das Urchristentum II P. 497) hat den Widerspruch zwischen Vs. 53—56 und Vs. 63 nicht leugnen können, zugleich aber auch gesehen, „daß die eigenste Meinung des Evangelisten in Vs. 63 zum Ausdruck“ kommt. Er fragt nun, warum zuerst in so starken Ausdrücken der sakramentale Genuß als unentbehrliches Mittel für das ewige Leben bezeichnet sei, und antwortet: Aus demselben Grunde, aus welchem zur Geburt aus dem Geiste die aus dem Wasser der Taufe hinzugefügt sei, nämlich „weil der Verfasser die in Kultus und Gedanken der Gemeinde tief eingewurzelten Mysterien nicht übergehen konnte und durfte. Es sei nicht äußere Akkomodation, sondern wirkliche Überzeugung von der Richtigkeit des Mysterienglaubens gewesen, die ihn veranlaßte, und die er mit den zeitgenössischen Kirchenlehrern teilte. Diese Behandlung der Frage ist eine petitio principii, die nicht erlaubt ist, der mystische und der kirchliche Gedanke wird hiermit in ein und dasselbe Subjekt gelegt, das andrerseits von Einsetzung des Abendmahles nichts wissen will, und das ist der eigentliche psychologische Widerspruch, den ich nur durch die Annahme zweier Subjekte, des Verfassers und des Interpolators, zu lösen vermag. Für die Taufe in 3 gilt ganz dasselbe.

keine Auslese der Zwölf berichtet. Aus unserer Kenntnis der Synoptiker sind wir aber nur dann berechtigt, den für sich selbständig gedachten und veröffentlichten Johannestext zu erklären, wenn wir annehmen, daß dem Verfasser und den Lesern des Evangeliums die synoptische Darstellung geläufig war.

Der eben erwähnte Text in e lautet: sed ex vobis sunt qui non credunt, sciebat enim ab initio ihs quis esset qui eum traditurus erat et dicebat propterea (!) quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit illi datum a patre meo. Hier gehört sciebat und et dicebat propterea zusammen in dem Sinne: Er wußte und sagte darum: Niemand kann etc. — Das verrät, daß wir es mit einer alten Erläuterung zu tun haben. — Wenn nun die zwei Syrer und e nur den Verräter erwähnen, so steht dem c gegenüber, der nur die Ungläubigen hat. Er schreibt: Sed sunt ex vobis qui non credunt. Sciebat enim ab inicio Iesus qui essent non credentes, et qui credituri essent in eum. Et dicebat: Propterea dixi (!) vobis: Quia nemo potest venire ad me nisi datum ei fuerit desuper a patre meo. Somit haben wir zwei Formen: 1. die mit dem Verräter, 2. die mit den Gläubigen oder Ungläubigen, denn statt τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες B bietet ℵ* τίνες εἰσὶν οἱ πιστεύοντες, was dann in c kombiniert ist. Die griechische Masse sowie die Lateiner Arm Memph kombinieren beide Formen. Nachdem Blass die Form mit dem Verräter als sekundär erkannt hat, werden wir auch die Parallelform nicht weiter halten können, zumal ℵ durch den Gebrauch des Wortes ὁ σωτὴρ in der Phrase ᾔδει γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὁ σωτὴρ τίνες εἰσὶν οἱ πιστεύοντες die Sprache des kommentierenden Theologen redet. Dieser Theologe kommt dann mit seiner Pseudogelehrsamkeit auch sofort Vs. 71 wieder heraus, wo ℵ für Ἰούδαν Ἰσκαριώτην (so Syrsin) schreibt Ἰούδαν ἀπὸ Καρυώτου, worüber Matth P. 424 zu vergleichen ist. Auch e hat Joh 13, 2 diese gelehrte Deutung.

Der echte Text, dem ich die Kommentierung mit kleinen Typen beifüge, war also: Aber es sind unter euch, welche nicht glauben, [denn Ješu' (ℵ der Erlöser) wußte zuvor (ℵ von Anbeginn nämlich seiner Logosexistenz), wer die Ungläubigen sein würden, und wer ihn verraten würde, und dann sagte er (Vs. 37, 39, 44)] ich habe zu euch gesagt, daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist. Selbst dies kann Glosse sein.

Die Arbeit an der Einrenkung dieser Glosse hat darin ihre Spuren hinterlassen, daß das natürliche und primäre καὶ διὰ τοῦτο ἔλεγεν das Fortsetzung zu dem ᾔδει γὰρ ὁ σωτὴρ bildet, neben dem εἴρηκα ὑμῖν eine Unsicherheit erzeugt hat, die Blass angemerkt hat. Es steht neben einander καὶ διὰ τοῦτο ἔλεγεν· Οὐδεὶς κτλ. wie Blass

ediert, und καὶ ἔλεγεν· Διὰ τοῦτο εἴρηκα ὑμῖν wie Syrsin mit der Masse der Griechen, aber gegen e hat. Man kann von hier aus sogar zu dem Schlusse gelangen, daß der Urtext mit den Worten schloß: Aber es sind unter euch, welche nicht glauben, an die sich Vs. 66 anhing: Wegen dieses Wortes gingen viele von seinen Jüngern fort — was dann genau zueinander paßt. Dann geht die Glosse so fort: καὶ διὰ τοῦτο ἔλεγεν· εἴρηκα ὑμῖν bis δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός.

Der theologische Kommentator hatte ein Interesse daran zu erklären, daß der Logos sich über die Eigenschaften seiner Umgebung, also auch des Judas, nicht täuschte. Für ihn ist die Zahl der Jünger sehr groß, die Zwölf bilden den engern Kreis. Das ruht auf Mark 3, 14 in seiner Urform. (Vgl. Mark P. 40; Luk 6, 12 und Matth P 157.

Vs. 66. Wegen dieses Wortes, ܡܛܠ ܗܕܐ ܡܠܬܐ, so Syrsin und Pesch nebst dem arab. Tatian فلاجل الكلمة, wogegen Syrcrt Harcl Hrs das ܡܠܬܐ streichen und sich dem griechischen ἐκ τούτου anpassen, das die alten orientalischen Übersetzer einmütig als ‚deswegen‘ Xenoph Anab 3, 2, 3 fassen. Nur Harcl übersetzt buchstäblich מן הדא und Hrs zeigt in מן לגליל הדא eine Doppelung, das לגליל הדא = deswegen ist durch מן = ἐκ alteriert.

Vs. 68 du hast das Wort des ewigen Lebens Syrsin und Syrcrt, nicht aber Worte, ܡ̈ܠܐ, wie Pesch Harcl Hrs korrigieren, und alle Griechen schreiben, und danach Sahid Memph übersetzen. Unsicherer Fassung ist Arm, dessen բանս beider Deutungen fähig ist. Aber den Singular hat der Äth qâla ḥejwat zalaʾâlam und Cyprian 674 und 732 verbum vitae aeternae, wo in der ersten Stelle Codex C und in der zweiten die Drucke fälschlich verba bieten. Die Kombination Altsyrer und Cyprian mit Seitendeckung durch Äth beweist für τὸ ῥῆμα, und dies ist echt, τὰ ῥήματα ist eine Verflachung. Das Höchste, das Leben in Ewigkeit, wird nicht durch verschiedene Aussprüche, sondern durch ein zentrales Wort gegeben.[1] Lies τὸ ῥῆμα τῆς ζωῆς ἔχεις, denn das αἰωνίου fällt aus der Grundanlage der Rede heraus und ist als bei Tert und Chrysost fehlend, von Blass cancelliert.

Vs. 69 daß du der Messias bist, der Sohn Gottes. So Syrsin und Arm, aber im Widerspruch mit Syrcrt, der Messias wegläßt und nur sagt: daß du der Sohn Gottes bist. Pesch drückt dann aus ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, was

[1] Origenes hat dreimal (309, 20; 387, 5 Preuschen) den Plural, aber an der dritten Stelle 308, 27 wird der Singular herzustellen sein, wo διδασκαλία und ῥῆμα besser zu einander passen als ῥήματα.

auch Harcl und Hrs bezeugen. Die innersyrische Geschichte weist auf Redaktionsarbeit, und es stellen sich die Textformen so:

1. ℵBD ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, d quia tu es sanctus Dei.

2. ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ bei keinem Griechen, aber quia tu es Christus filius Dei acef Rehd Aur Syrsin Hieron. Եթէ դու ես Քրիստոսն որդի աստուծոյ Arm. Das spaltet sich

3. in ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὅτι σὺ εἶ ὁ χρ. bei keinem Griechen, aber wohl quia tu es filius Dei b Syrcrt, gegen Tertullian Adv. Prax. 21 nos credimus quod tu sis Christus.

4. ΔΓΛΠ unc. 9 al plerique ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ [τοῦ] ζῶντος, quia (quoniam q Cypr) tu es Christus filius Dei vivi qff²rδ Cyprian 674, der aber 724 ohne Christus hat: quoniam tu es filius Dei vivi.

Pesch ܕܐܢܬ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ Hrs Harcl Ulf þaþei þu is Xristus sunus guþs libandins, Aeth kama anta we'etu Krestos walda 'egzîabeḥēr ḥejâw Memph Cod L ϫⲉ ⲛⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙⲫϯ ⲉⲧⲟⲛϧ, woraus durch Streichung des ⲙ in ⲙⲫϯ wird: Du bist Christus, der Sohn, der lebendige Gott, was sich als trinitarische Formel zu erkennen gibt. Daneben wird als griechischer Text angeführt ابن الله الحى = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος. Vgl. Horners Note.

5. ὅτι σὺ εἶ ὁ χρ. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ bei keinem Griechen. Sahid ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉ ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, Memph ϫⲉ ⲛⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲫϯ, worin sich eine Textmischung von Form 1 und 2 kundgibt. Form 4, auch griechisch bezeugt, ist durch Cyprian chronologisch fixiert, sie ist älter als 230, und Form 2 ist durch das Verhältnis zwischen Syrsin und Pesch als eine Vorstufe für Form 4 charakterisiert. Form 3 ist eine spezifisch christologische Variante von Form 2, die in Syrcrt b und Cypr 724 auftaucht, aber in den Kirchen nicht anerkannt worden ist.

Somit bleiben übrig Form 1 und 2, die letztere ohne griechisches Zeugnis, nur in Syrsin nebst Arm und Altlateinern vertreten, bei Hieronymus beibehalten. Eine Verschmelzung dieser beiden Formen zeigen die Ägypter. Welche dieser Formen aber ist die vom Evangelisten geschriebene?

Die erste Form deckt sich mit Mark 1, 24 und meidet geflissentlich den Ausdruck Messias, der doch in den entsprechenden Stellen Matth 16, 16 Mark 8, 29 Luk 9, 20 den Eckstein bildet, auf dem die Darstellung ruht, wie Mark 83 ff. gezeigt ist. Bei Mark und Luk lautet der Ausdruck kurz σὺ εἶ ὁ χριστός, in beiden aber ist das durch Zusätze erweitert. Bei Lukas steht jetzt τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ, obwohl Syrsin Syrcrt und a das τοῦ θεοῦ weglassen. D bietet

τὸν χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, und der Memph sagt τὸν χριστὸν τὸν θεόν, so daß er den Text in demselben christologischen Sinne umgestaltet, den wir oben unter Nr. 4 gefunden haben.[1] Bei Mark hat sich die Dogmatik ebenfalls Zusätze gestattet, welche zu Mark P. 83 dargelegt sind. Wie stark Matth in der betreffenden Stelle überarbeitet ist, das ist in Mark P. 88 gezeigt, dem Einflusse seines Textes aber ist auch an dieser Stelle und im Luk der Zusatz ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (D* τοῦ σώζοντος d* salvatoris) zuzuschreiben.

Da nun aus von selbst einleuchtenden Gründen Form 2 eine Ausgleichung mit den synoptischen Parallelen ist, so bleibt Form 1 als Original übrig. Johannes Ausdruck trifft das historisch Richtige, wenn er Ješu', mit ihm selbst ganz übereinstimmend, nicht für den Messias erklären ließ, sondern für den Heiligen Gottes, aber dem Petrus ist damit eine Äußerung zugeschrieben, die er nie getan hat, da er auf das Messiastum Ješu' gegen dessen eigenen Willen drang. Mark P. 94.

Von hier aus gewinnen wir eine bedeutungsvolle geschichtliche Einsicht: Der Verfasser des Evangeliums schrieb im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts von einem absolut christlichen, das Judentum im Prinzip verwerfenden Standpunkt aus ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, da er Ješu' nicht mehr unter die Kategorie Messias stellen konnte und wollte. Das aber war der das Judentum bedingter Weise zulassenden und sich in die Erbschaft setzenden Kirche nicht genügend, sie wollte die Messiasdeklaration auch in diesem Evangelium lesen. Und darum korrigierte sie das Wort in ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ [ζῶντος]. Das geschah vor der Zeit, wo die lateinischen Texte übersetzt sind, deren sich Cyprian bediente, wie auch Tertullian Adv. Praxean 21 (siehe oben) unter dem Einflusse der Korrektur steht. Ihr griechisches Original muß vor zirka 210 gesetzt werden, und wir erkennen nun, daß eine kirchliche Überarbeitung des Evangeliums in den zwei ersten Menschenaltern nach seiner Abfassung vorgenommen ist, rund zwischen 130 und 200. Ob im Zusammenhange mit der Reception des Evangeliums in den kirchlichen Kanon?

Diese Überarbeitung hat Eingang gefunden in der ganzen Kirche, bei Syrern, Armeniern, Lateinern, Gothen, Äthiopen und

[1] In den bei Horner aufgeführten Lesarten ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫϯ = τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ, ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲧⲉⲫϯ = τὸν χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ findet man dieselbe diorthotische, d. h. dogmatisch fixierende Tendenz, die wir auch in unserer Stelle in den Varianten wahrnehmen und die sich in Ulf Rehd vollendet, wo gesagt wird: tu es Christus filius Dei vivi im Rehd. Und so zitiert Cyprian 732: quoniam tu es filius Dei vivi. Wenn dafür 674 Christus filius Dei vivi gelesen wird, so übergehen die Mss PQ Saec. VIII—X das Christus, und das natürlich mit Recht.

Ägyptern, — bei letztern vielfach auch in Form einer Einfügung in den alten Originaltext — und bei den Griechen Λ al. Nur wenige Handschriften haben das Original gewahrt, nämlich ℵBC*DL, wobei die Einigkeit zwischen D und ℵB von schwerem Gewichte ist. Wo ist nun diese Korrektur vorgenommen? In Alexandrien nach dem Zeugnisse der ägyptischen Texte nicht, denn in diesen ist sie neben dem Originaltexte, der erhalten ist, als Einschub erkennbar. War es Rom oder der Orient? Die Syrer und Armenier sprechen für den Orient, aber wie kommen wir dann mit den Altlateinern zu Recht, die sich von D trennen?

Zu dieser Überarbeitung gehört dann auch das feierliche ἀπεκρίθη 'Ιησοῦς καὶ εἶπεν Vs. 70 in ℵa Memph Sahid Äth statt des einfachen λέγει αὐτοῖς der Syrer etc., was oben öfter angemerkt ist. Wichtiger aber ist in

Vs. 70 Habe ich nicht euch erwählt allesamt = ܓܒܝܬܟܘܢ ܠܟܠܟܘܢ Syrsin Syrcrt, wo dann Pesch ܠܬܪܥܣܪ ܓܒܝܬܟܘܢ = euch, die Zwölf, erwählt korrigiert, und sich mit dem Gemeintexte ausgleicht. Denn hiermit schwindet eine der vier Stellen, in welchen im Johannes die δώδεκα vorkommen 6, 67, 70, 71; 20, 24. Die Textform von ℵ läßt δώδεκα als Nachtrag erkennen, der mit der Erweiterung des ἀπεκρίθη ὁ 'Ιησοῦς καὶ εἶπεν zusammengeht, und lautet: οὐχὶ ἐγὼ ὑμᾶς ἐξελεξάμην δώδεκα [ℵc macht daraus τοὺς δώδεκα] καὶ ἐξ ὑμῶν διάβολός ἐστιν. Hier ist δώδεκα ganz überflüssig, πάντας nach Syrsin Syrcrt würde besser passen. Aber dies δώδεκα ist dann in B durch Umstellung mit Zusatz des εἷς in den Text eingefügt: οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διαβ. ἐστ., so daß der Fall ähnlich liegt wie der Matth P. 129 besprochene. D poliert das zu καὶ εἷς ἐξ ὑμῶν.

Ich schließe hier auf Unechtheit des δώδεκα, das die Redaktion auf Grund der Synoptiker eingeschoben hat, muß aber dann auch weiter gehen und das δώδεκα Vs. 67, 71 verwerfen. In Vs. 71 ist der ganze Zusatz εἷς τῶν δώδεκα unnütz und von johanneischen Prämissen aus unverständlich ebenso wie Vs. 67, wo analog zu dem ܠܟܠܟܘܢ = πάντας etwa εἶπεν τοῖς μαθηταῖς statt τοῖς δώδεκα ursprünglich gestanden haben mag. Denn Arm ceff[2] Rehd fos U. 13. 69 (Ferrar) al pauci bieten τοῖς δώδεκα μαθηταῖς, wo dann δώδεκα die Ausfüllung ist. Endlich 20, 24 hat wenigstens q de duodecim discipulis, was bedeutsamer ist, als daß Syrsin in dieser Stelle das ὁ λεγόμενος Δίδυμος wegläßt und dafür bloß εἷς ἐκ τῶν δώδεκα bietet. Er hat ܬܐܘܡܐ ܕܝܢ ܚܕ ܡܢ ܬܪܥܣܪܬܐ ܠܐ ܗܘܐ ܬܡܢ ܥܡ ܗܘܐ ܟܕ = Θωμᾶς δὲ εἷς ἐκ τῶν δώδεκα οὐκ ἦν ἐκεῖ μετὰ τῶν ἄλλων ὅτε ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς ὁ 'Ιησοῦς. Dadurch werden wir nicht vor die Wahl gestellt,

entweder ὁ λεγόμενος Δίδυμος zu verwerfen, oder aber εἷς ἐκ τῶν δώδεκα. Denn es steht ὁ λεγόμενος Δίδυμος 11, 16; 20, 24; 21, 2 in allen Zeugen, außer im Syrsin, der es nicht gebrauchen konnte, weil er seinen syrischen Lesern nicht zu sagen hatte, daß Thoma auf Syrisch Zwilling bedeutet, und der es daher überall wegläßt.[1] Sonach beweist Syrsin Nichts gegen die Echtheit des ὁ λεγόμενος Δίδυμος, und unser Urteil ist davon ganz unabhängig. Liest man aber 20, 18. 19. 20. 25, 26; 21, 1 regelmäßig einfach οἱ μαθηταὶ, so fühlt man, daß die von mir eingeklammerten Worte im Satze: Θωμᾶς δὲ [εἷς ἐκ τῶν δώδεκα] ὁ λεγόμενος Δίδυμος οὐκ ἦν κτλ. nicht nur überflüssig und unmotiviert, sondern direkt stylistisch störend sind. Womit denn gesagt sein soll, daß überall wo im Johannes οἱ δώδεκα erscheinen, eine redaktionelle Einschiebung vorliegt, die dazu bestimmt war, die anders geartete Vorstellung des Evangeliums über den Jüngerkreis Ješu', dem Nathanael angehört, von dem die Synoptiker nichts wissen, in scheinbarer und oberflächlicher Weise mit der synoptischen Darstellung auszugleichen.

Vs. 71. Nach dieser Auseinandersetzung ist einer von den Zwölf zu streichen. Wie aber kommt Juda zum Vaternamen Ἰούδα Σίμωνος, noch dazu in der griechischen Form, und woher die Erstreckung des Namens Ἰσκαριώτης auf den Vater, nicht auf Juda selbst in der Form τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου, von der kein Synoptiker etwas hat? Syrsin übergeht Σίμωνος hier und 12, 4, hat aber den Vaternamen Σίμωνος im Einklang mit den Griechen 13, 2. 26. In 6, 71 ist in Syrcrt und Pesch das Σίμωνος nachgetragen, aber 12, 4 fehlt es selbst in Pesch. Die Prüfung der Textlage wird zu 13, 2 gegeben.

Um die Ergebnisse der Untersuchung der Rede über das Essen des Brotes des Lebens übersichtlich vorzulegen, ist es am zweckmäßigsten, den Text hier so abzudrucken, daß die Interpolationen und sonstigen Änderungen durch Klammern und kleinere Typen kenntlich gemacht werden. Was nach ihrer Ausscheidung übrig bleibt, das dürfte den Ursinn des Johannes annähernd festlegen. Auf buchstäbliches Treffen des Originalwortlautes wird ein besonnener Kritiker keinen übermäßigen Wert legen und zurückhaltend darauf verzichten. Eines aber scheint mir sicher,´ daß der Genuß

[1] In der Pesch kommt die Komik einer solchen Widergabe an das Licht, wenn sie sagt: ܬܐܘܡܐ ܕܡܬܐܡܪ ܬܐܡܐ, die sich Syrsin erspart, der auch Ραββουλι 20, 16 nicht verdolmetscht, dagegen 1, 42 die Übersetzung von Kefa in Petrus sehr vernünftig behandelt. Matth P. 166.

der Abendmahlselemente zu Gunsten der mystischen Aufnahme des Wesens Ješu' abgelehnt oder doch für minderwertig erklärt wird, wie oben 5, 8 der Eintritt in das Reich der Gesundgewordenen nicht durch das Bad der Taufe sondern durch das Wort: „Nimm dein Bett und wandle“ herbeigeführt, also auch die Taufe zurückgedrängt wird. Es ist daher in der Reihenfolge von der Heilung des Lahmen und der Speisung der Fortschritt von Aufnahme und weiterer Ernährung der Gläubigen zu erkennen, wobei zweimal der sakramentale Materialismus gegenüber der mystischen Aufnahme abgelehnt wird. — An der jetzt gereinigten Form der Rede läßt sich prüfen, ob die jüngste Analyse zu Recht besteht, die darauf ausmündet, daß die lange Rede „stückweise zu ihrem gegenwärtigen Umfange ausgewachsen ist durch mehrere Nachträge, die teils als Varianten auf der gleichen Stufe stehen, teils als Kontinuationen sich aus einander entwickelt haben“. Wellhausen, Das Evangelium Johannes. Berlin 1908. P. 33.

VI, 25. Und da sie ihn gefunden hatten, sprechen sie zu ihm: Rabban, wann bist du hierher gekommen? 26 Spricht zu ihnen Jesu: Wahrlich ich sage euch, daß ihr nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, mich suchet, sondern weil ihr Brot gegessen habt, und satt geworden seid. 27 Schaffet nicht Speise, die vergehet, sondern schaffet Speise, welche bleibt zum ewigen Leben, diejenige, welche euch der Sohn des Menschen geben wird, denn diesen hat Gott [der Vater] versiegelt. 28 Sprechen sie zu ihm: Was sollen wir machen, daß wir das Werk Gottes schaffen? 29 Spricht Jesu zu ihnen: Dies ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, welchen er gesandt hat. 30 Sprechen sie zu ihm: Welches Zeichen tust du, daß wir sehen und an dich glauben? 31 Unsere Väter haben Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben ist: Er hat ihnen Brot vom Himmel gegeben. 32 Sprach (Jesu zu ihnen:) Wahrlich, wahrlich ich sage euch, daß nicht Mose euch Brot vom Himmel gegeben hat, sondern mein Vater, er wird euch das wahre Brot (= das Brot der Wahrheit) vom Himmel geben, 33 denn das Brot Gottes ist der, welcher vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt.[1] 34 Sprechen sie zu ihm: Unser Herr, zu allen Zeiten gib uns von diesem Brote. 35 Spricht er zu ihnen: Ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, der wird nicht hungern [und wer an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht dürsten], 36 aber ich habe zu euch gesagt: Ihr habt gesehen und glaubt nicht. Jeder, welchen mein Vater mir gegeben hat, wird zu mir kommen, und wer zu mir

[1] Deutlicher kann der Logos nicht bezeichnet werden, mit dem sich der Sprecher durch die Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“ sofort identifiziert.

kommen wird, den werde ich nicht austreiben. 38 Daß ich herabgekommen bin vom Himmel, geschah nicht, damit ich meinen Willen tue, sondern daß ich den Willen meines Vaters tue, der mich gesandt hat, das ist, daß ich von Allem, was er mir gegeben hat, Nichts verliere auch nicht irgend etwas, sondern es aufstelle an dem jüngsten Tage, weil dies sein Wille ist. [Welcher an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn aufstellen an dem jüngsten Tage.[1]] 41 Die Juden aber murrten, weil er sagte: Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, 42 und sagen: Ist dieser nicht Jesu, Josefs Sohn, und wir kennen seinen Vater; — wie sagt er, daß er vom Himmel herabgestiegen ist? 43 Spricht er zu ihnen: Murret nicht einer mit dem anderen, 44 kein Mensch vermag zu mir zu kommen außer derjenige, welchen gezogen hat der Vater, der mich gesandt hat, und ich werde ihn aufstellen, am jüngsten Tage, 45 denn es ist geschrieben im Propheten: Alle werden Gottes Schüler sein. Jeder, der von dem Vater gehört und von ihm gelernt hat, kommt zu mir. 46 Es ist nicht, weil ein Mensch den Vater gesehen hat, sondern wer bei Gott ist, der hat Gott, [den Vater,] gesehen. 47 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer Gott glaubt, der hat (das?) Leben. 48 Ich bin das Brot des Lebens, 49 eure Väter haben Manna in der Öde gegessen und sind gestorben, 50 dies ist das Brot, das vom Himmel gestiegen ist, so ein Mensch essen wird von ihm, wird er nicht sterben. 51 Ich bin das lebendige Brot, das herabgestiegen ist vom Himmel, und wer essen wird von meinem Brote, wird leben in Ewigkeit, [51 b und das Brot, das ich geben werde, ist mein Leib, wegen des Lebens der Welt.[2] Und es haderten die Juden einer mit dem anderen und sagten: Wie kann dieser uns seinen Leib zu essen geben? Und es sprach Jesu zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch; wenn ihr nicht den Leib des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, so habt ihr nicht Leben in euch, wer aber seinen Leib ißt und sein Blut trinkt, der hat ewiges Leben und ich werde ihn erwecken am jüngsten Tage. Mein Leib ist sicherlich Speise, und mein Blut sicherlich Trank. Wer meinen Leib isset und mein Blut trinkt, ist in mir und ich in ihm. Wie mich gesandt hat der lebendige Vater, und ich um meines Vaters willen lebe, wird der, welcher meinen Leib essen wird, lebendig sein um meinetwillen.] 58 Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist, es ist nicht wie das, welches eure Väter gegessen haben und gestorben sind. Wer von diesem Brote essen wird, wird leben in Ewigkeit. 59 Dies sagte er in Kefar Naḥum in der Synagoge, als er lehrte. 60 Und viele von seinen Jüngern

[1] Das Ausgeschiedene trägt den Charakter einer theologischen Schulerklärung, hinter der das ἀναστήσω αὐτὸ oder αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ noch einmal wiederholt ist.

[2] Zu Vs. 47—51 vgl. P. 133.

sagten: Hart ist dieses Wort, wer vermag es zu hören? [61] Da aber Jesu wußte, daß seine Jünger murrten, sprach er zu ihnen: Dies bietet euch Anstoß? [62] Wenn ihr aber den Sohn des Menschen sehen werdet, da er aufsteigt zu der Stätte, wo er zuvor gewesen ist?! — [63] Der Geist ist, was den Leib lebendig macht, [ihr aber sagt: der Leib nutzt nichts;] die Worte, welche ich euch geredet habe, sind Geist und Leben, aber es sind unter euch, welche nicht glauben. [[64 b] denn Jesu wußte zuvor, wer ihn überliefern würde. Sprach er zu ihnen: Darum habe ich zu euch gesagt, daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht von dem Vater gegeben ist.] [66] Wegen dieses Wortes gingen viele von seinen Jüngern fort und wandelten nicht mit ihm. [67] Spricht er zu seinen [zwölf, lies dafür] Jüngern: So wollt doch nicht auch ihr etwa fortgehen? [68] Spricht Šim'on Kefa: Mein Herr, zu wem sollen wir gehen, du hast das Wort des ewigen Lebens! [69] Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der [Messias bist, der Sohn Gottes. Lies dafür] Heilige Gottes bist. [70] Sprach er zu ihnen: Habe ich euch nicht erwählt allesamt, und auch von euch ist einer ein Satan? [71] Er sprach aber über Jhuda den Skarioten, weil dieser ihn überliefern sollte [einer von den zwölf].

Das Laubhüttenfest und die Wassergießung.

Erweisen sich die beiden vorangehenden Abschnitte als Meditationen über zwei einander folgende synoptische Gruppen, deren zweite mit dem Passa 6, 4 kalendarisch datiert ist, wodurch auf den tieferen Sinn hingewiesen wird, so haben wir hier eine Meditation über ein jüdisches Fest, dessen die Synoptiker keine Erwähnung tun. Der Evangelist zeigt sich dabei mit den jüdischen Bestimmungen völlig vertraut, denn die Bezeichnung des achten und letzten Tages des Herbstfestes der Laubhütten, um den es sich Vs. 38 handelt, als des großen Tages des Festes konnte ihm nur durch seine Bekanntschaft mit spezifisch jungen Kulteinrichtungen der Juden in die Feder kommen, da in der Septuaginta und bei Philo (In Flacc. 14, De septen. 24) darüber nichts zu finden ist. Einem Leser, der hier die jüdischen Satzungen nicht kennt, entgeht das Verständnis für diese Gedankenkombinationen des Evangelisten. Der letzte, der große Tag des Laubhüttenfestes, ist der achte Tag, biblisch עצרת genannt Num 29, 35, Levit 23, 36, 2 Chron 7, 8, der aber rücksichtlich der Ausstattung mit Opfern am geringsten gestellt ist, und nicht eigentlich zum Laubhüttenfeste mehr gehört, sondern ein eigenes Fest bildet, nach neuerer Fassung zur Feier des beendeten jährlichen Zyklus der Thoravorlesung in der Synagoge. Von einer Wasserspende an

den Tagen des Laubhüttenfestes weiß das alte Testament nichts, auch Josephus Arch. 3, 10. 4; 8, 4. 1; 13, 13. 5; 15, 3. 3 erwähnt sie nicht. Nur der Talmud gibt Auskunft, der dabei den achten Tag von den übrigen trennt, denn שמיני רגל בפני עצמו, d. h. der achte Tag ist ein Fest für sich. Die Form dieser Absonderung faßt das Memorialwort פ״זר ק״שב zusammen, welches bedeutet: Dieser Tag ist ausgezeichnet durch פ׳ = פיים, d. h. durch besondere Auslosung der zum Opfern berufenen Priesterklasse, durch ז = זימן, d. h. besondere Einsegnung, durch ר = רגל בפני עצמו, d. h. besonderes Fest, an dem man nicht mehr in der Hütte saß, durch ק = קרבן בפני עצמו, d. h. ein besonderes Opfer, durch ש = שיר בפ׳ ע׳, d. h. ein eigenes Festlied, und durch ב = ברכה בפ׳ ע׳, d. h. einen besonderen Segen. Man war an diesem Tage zum Hallel (Ps. 113—118) und zur Freude verpflichtet und endlich בכבוד יום טוב האחרן של חג, den letzten Festtag des Festes zu ehren. Der Feststrauß, לובל, wurde nicht mehr verwendet, wohl aber die Wassergießung gefeiert. Die besondere Ehre des Tages würde sich daraus nicht verstehen, daß sie aber bestand, zeigt die Erklärung Sukka 55ᵇ zur Genüge, wo der Tag als das intimste Fest Israels in folgender Weise charakterisiert wird: Die in den sieben ersten Tagen geopferten 13 + 12 + 11 + 10 + 9 + 8 + 7 zusammen 70 Stiere sind nach der Zahl der 70 Völker der Erde für alle Menschen geopfert,[1] der eine Stier des achten Tages gilt aber für das auserlesene Volk allein. Und das wird durch ein Gleichnis verdeutlicht, es ist wie wenn ein menschlicher König zu seinen Sklaven sagt: Bereitet mir ein großes Mahl, dann aber am andern Tage zu seinem Freunde spricht: Bereite mir ein kleines Mahl, damit ich dich genießen kann. Das besagt nun, daß der achte Tag der intimen Feier zwischen Jahve und Israel gilt, und dieser Gedanke ist das Fundament der Betrachtung auch im Johannes. Dieses Bild aber wird dem R. Eliezer oder Elazar zugeschrieben — doch wohl Ben 'Arak —, der als Schüler des Johannan ben Zakai anzusetzen ist, gehört also dem zweiten Jahrhundert an.

Darum also wird der letzte Tag als der „große" bezeichnet, nicht aber wegen besonders feierlicher Zeremonien oder der höch-

[1] Der Gedanke, daß Israels Tun der übrigen Menschheit zu Gute kommt, ist öfter geäußert, z. B. gleich neben unserer Stelle: Wehe den Heiden, solange der Tempel stand, diente er auch ihrer Sühnung, wer aber sühnt sie seit seiner Zerstörung? Für unsere Stelle gibt die andere Redaktion dieses Maschal in Numeri Rabba Sect. 21 Schluß den Sinn noch deutlicher, denn dort ladet der König alle Menschen seiner Stadt sieben Tage ein, und sagt nach Ablauf dieser Zeit zu seinem Freunde: Ich und du wollen uns braten was du findest, ein Pfund Fleisch oder Fisch oder Kraut. — Es handelt sich also um ein einfaches Diner en famille.

sten Lustbarkeit mit Nachtfest, mit Gesang, gymnastischen Spielen und Tänzen, die Plutarch Sympos. 4, 6, 2 bestimmten, die Laubhüttenfeier für ein dionysisches Fest zu erklären, zumal eben diese von mir zu Luk 22 P. 425 mitgeteilte Schilderung nicht auf den letzten Festtag geht, sondern auf die Nacht vom ersten zum zweiten Tage (מוצאי יום טוב הראשון של חג). Kann nun diese Feier nicht der Grund sein, weshalb der letzte Tag als der große bezeichnet wird, so belehrt uns der oben zitierte Ausdruck von der Verpflichtung zum Loblied zur Freude und zur Ehrung des letzten Festtages Succa V, 7 darüber, daß und weshalb der Tag der große war. Danach haben wir den letzten Tag des Festes als den ideell höchsten Feiertag anzusehen, der das intimste und in seiner Art einzige Verhältnis Israels zu seinem Gotte ausdrückt. Der Evangelist wußte das, er war also mit sehr speziellen jüdischen Theoremen bekannt.

Wenn er nun an diesem Tage Ješu' Vs. 37 sprechen läßt: Wer dürstet, der komme zu mir und trinke, so bedeutet das, daß Ješu' die Gemeinschaft mit Gott vermittele, die nicht auf die Juden nach ihrer Volkszugehörigkeit beschränkt ist, sondern jedem, der zu ihm kommt, zu Teil wird. Die Rede steht also in klarer Opposition zur echt jüdischen Festidee, denn sie setzt an die Stelle der besondern Intimität Israels mit Gott, die allgemeine Beziehung Gottes zu allen nach ihm dürstenden Menschen ein. Die Fortsetzung aber: Jeder, wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen, ist vom Evangelisten selbst gedeutet, sie bestimmt die Weiterwirkung Ješu' in seinen Gläubigen und in der Welt, sie drückt die universelle Wirkung des durch Ješu' vermittelten Geistes im Anschluß an die Symbolik des Wassers aus.

Diese die Hauptsache des Abschnittes bildende Aussage Ješu', die eben darum auf den großen Tag des Festes gelegt ist, erscheint nun eingebettet in eine Darstellung, deren Zweck ist, die verschiedene Stellung der Glieder des jüdischen Volkes ihm gegenüber zu zeichnen, Zweifel Vs. 5, 26, 40, wohlwollende Vs. 31, 46 und ablehnende Haltung Vs. 12, Furcht sich zu äußern Vs. 13, Haß zugleich mit Ohnmacht der Volksleiter Vs. 32, 45, 48, unter denen doch ein Nikodemus ist, der ihnen den Widerpart hält Vs. 50. Ješu' aber stellt dann den inneren Widerspruch im Judentume mit seiner juridischen Verballhornung des Religiösen an das Licht in Form einer Umformung der Sabbathdiskussionen aus Mark 3, 4, Matth 12, 11, Luk 14, 5 und namentlich 13, 16. Unser Abschnitt bildet also eine Exposition für die Entwicklung des Verhältnisses Ješu' zu den Juden, oder genauer gesagt, des Verhältnisses der christlichen Gemeinde zum Judentume nach der Zerstörung Jerusalems in der Zeit des

Evangelisten. Dabei ist für die Juden die Frage nach Ješu' Wesen an die Formel gebunden, ob er der Messias sei oder nicht, und diese Frage erörtern sie nach den vermeintlichen Kennzeichen der Messianität, daß er die Schrift zu erklären weiß Vs. 15, daß er große Zeichen tut Vs. 28, daß Niemand weiß, von wannen der Messias kommt Vs. 27, und andrerseits wieder, daß er nicht aus Galiläa kommen kann Vs. 41, 48, womit das Problem auf den den Juden vertrauten Boden ihrer sogenannten Schriftforschung gestellt ist. In allen diesen Zügen liegen umgebildete synoptische Elemente vor, am deutlichsten in der Sabbathdiskussion.

In ihr wird aber nicht der allgemein menschliche Standpunkt vertreten, wie es in den Synoptikern geschieht, sondern eine spitze, antijüdische Polemik geführt. Der Gedanke ist dieser: Wenn ein vormosaisches Institut, das Moses nur adoptiert hat, der wie jeder Jude wußte, an seinem eigenen Sohne Gerschom Exod 4, 25 die Beschneidung unterlassen hatte, die doch für alle Abrahamiden gilt, fähig ist, ein mosaisches Institut, wie den Sabbath, momentan außer Kraft zu setzen, so geratet ihr Juden mit euch selbst in Widerspruch, weil ihr beim Konflikt der Bestimmungen das mosaische Gesetz übertretet, das ihr vor allem hoch haltet. Wird nun um einer Beschneidung willen von euch das Gesetz verletzt, warum ereifert ihr euch, wenn es um einen ganzen Menschen zu retten (dazu Luk 13, 16) verletzt wird? Die humanitäre Begründung liegt der Betrachtung zu Grunde, aber sie ist antijüdisch speziell zugespitzt: Ihr brecht das mosaische Gesetz zu Gunsten eines älteren allgemeineren Gesetzes. Gedanken aus Rom 3 und 5, 20, Gal 3, 7 bilden Voraussetzung und Einschlag dieser Darstellung.[1] Wenn die Juden hier vor eine für sie nur durch Gewalt, nicht aber nach ihren exegetischen Prinzipien zu entscheidende Frage gestellt und in einen Selbstwiderspruch verwickelt werden, so ist das dieselbe Praxis, die wir bei den Synoptikern Matth 22, 42 (Mark 12, 35 abgeblaßt) und Luk 20, 41 finden. Wir haben eine aus den Prämissen jüdischer Gesetzesauslegung hervorgehende, von Ješu' an das Licht gezogene Aporie vor uns, wie umgekehrt die Sadducäer in der Geschichte der sieben Brüder in einer Leviratsehe ihrerseits den Pharisäern eine Aporie vorhalten Matth P. 306. Die jüdische Orthodoxie behandelte solche vorwitzige Fragen genau so wie die katholische Kirche, sie reservierte sich

---

[1] Bei dem ἐκ τῶν πατέρων Vs. 22 ist natürlich nicht an παράδοσις τῶν πατέρων zu denken, sondern an die Patriarchen. Sonst geriete man auf folgenden Gedanken: Die παράδοσις τῶν πατέρων (מדרבנן) gilt mehr als das Gesetz, was Matth 15, 2 P. 238 ausgeführt ist, und das war später eine allgemein anerkannte Lehre.

das alleinige Recht der Entscheidung — indem sie einfach bestimmte, die Halacha oder praktische Vorschrift ist, wie der oder jener Rabbi sie bestimmt hatte, und zugleich verbot, sich von dem Consensus[1] zu entfernen. So sagt R. El'azar von Mode'im Sanhedr. 99[a] und Pirqe Abot 3, 11: המגלה פנים בתורה שלא כהלכה והמלבין פני חברו ברבים אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא, d. h. Wer neue Wege der Thoraauslegung eröffnet, die nicht wie die Halacha sind, und seinen Kollegen öffentlich blamiert, auch wenn er großer Thorakenner ist und gute Werke aufzuweisen hat, erhält keinen Anteil am zukünftigen Leben. Damit ist denn das Prinzip der Unterordnung der Erkenntnis unter die Tradition, das sacrificio del intelletto, unwandelbar aufgestellt, auch dies ist ein unchristliches jüdisch-semitisches Erbstück in der Kirche.

Da der Protestantismus von diesen Fesseln glücklicher Weise frei geworden ist, so nehmen seine Exegeten das historische Sichaufbäumen Ješu' gegen diese Bindung des Gewissens durchschnittlich viel zu leicht, besonders in der Sabbathfrage, die immer wie ein harmloser wissenschaftlicher Streit oder nach Analogie des Ladenschlusses um acht Uhr angesehen wird. Das ist sie aber ganz und gar nicht, es ging dabei um Kopf und Kragen. Der Typus für Behandlung der Sabbathschänder liegt Num. 15, 32—36, Sabbathschändung ist wie Gotteslästerung Levit 24, 12 anzusehen. Diese typische Stelle muß ganz spät in den Pentateuch eingefügt sein, denn Exod 31, 14; 35, 2 ist Kerîtha, Ausrottung[2] auf Sabbathsbruch gesetzt, also nicht die Steinigung als richterliche Todesstrafe, sondern Absterben, Hinschwinden des Verbrechers. Die ganze Strenge der Sabbathsfeier ist den Juden erst in der Ezrazeit von ihren Hierarchen gewalttätig aufgezwungen worden, früher haben sie anders über die Sabbathsruhe gedacht,[3] das lehrt Nehemja 13, 15 ff. Diesem ältern Zustande ent-

---

[1] Aber nicht dem Consensus Patrum, den die kirchliche Exegese fingiert, sondern von dem in der Gemeine oder Religionsgesellschaft anerkannten Consensus, der arabisch iǵmâ' اجماع genannt wird. Dies kritiklose, herdenmäßige Zusammenkleben der Massen, dem sich jeder fügen muß, ist auch islâmisch, wie Snouck-Hurgronje Mekka I passim zeigt. Bei den Juden ist Hiob und Ben Zoma in Erinnerung zu bringen.

[2] Es sei ein für allemal bemerkt, daß die Ausrottung (Kerîtha) keine richterliche Strafe, sondern eine gottverhängte Folge der sündigen Handlungen ist, meist solcher, die im Geheimen begangen wurden wie Unzuchtsünden.

[3] Das gleiche gilt für die Ehen mit nichtisraelitischen Weibern Deut 21, 10, die dann gewalttätig beseitigt wurden. Ezr 9, 2; 10, 3 Neh 9, 2; 10, 31. Nach parallelem, muhammedanischem Rechte kann jeder Moslim auch nicht moslimische Weiber haben, aber Bekehrung wird gewünscht, praktisch auch

spricht Exod 35, 2 LXX πᾶς ὁ ποιῶν ἔργον ἐν αὐτῇ (τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου) τελευτάτω, hebr. יוּמָת, vermutlich korrigiert aus יָמוּת, und Exod 31, 14, wo der Text nach der schärferen Tonart interpoliert ist. Ich setze die Interpolation in Klammern mit kleinen Typen und man sieht sofort, wie die ursprüngliche Androhung der Kerîtha oder Ausrottung war, neben welche die Ezraleute die juridische Verurteilung zum Tode gesetzt haben. Der Text liegt so:

Exod 31, 14 [14] ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם [מחלליה מות יומת כי] כל העושה
בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה: [15] ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי
שבת שבתון [קדש ליהוה כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת:] [16] ושמרו בני ישראל את השבת וגו'
Dem entspricht in Sept καὶ φυλάξεσθε τὰ (lies τὸ oder τὴν Mark P. 26) σάββατα (lies σαββάττα) ὅτι ἅγιον τοῦτο [κυρίῳ] ὑμῖν· [ὁ βεβηλῶν (ohne πᾶς, das man erwarten könnte) αὐτὸ θανάτῳ θανατωθήσεται, ohne das כי] πᾶς ὃς ποιήσει ἐν αὐτῷ ἔργον ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ μέσου τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.
[15] Ἓξ ἡμέρας ποιήσεις (תעשה) ἔργα, τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ σάββατα (lies σαββάττα) ἀνάπαυσις [ἅγια! τῷ κυρίῳ· πᾶς ὃς ποιήσει ἔργον τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ θανατωθήσεται] καὶ φυλάξουσι οἱ υἱοὶ Ἰσρ τὰ [τὸ] σαββ κτλ. Wer diese Varianten überlegt, der wird sie nur als Spuren der überarbeitenden authentischen Rechtsinterpretation ansehen, bei der die alte Kerîtha in eine wirkliche Todesstrafe durch Steinigung umgewandelt werden sollte. Über das τελευτάτω = ימות, und nicht יומת, ist darauf zu verweisen, daß die Sept ימות stets durch τελευτᾶν ausdrückt, und dies nur an vier Stellen für יומת erscheint, nämlich Exod 19, 12; 21, 16 (17); 35, 2 Levit 24, 16, so daß die Korrektur des ursprünglichen ימות in יומת in die Augen springt, die der Umwandlung der Kerîtha in ein Todesurteil entspricht. Übrigens vgl. Matth P. 241 wegen des τελευτᾶν und θανατοῦσθαι.

Gegenüber der alten bloßen Kerîthaandrohung war es doch nun wünschenswert auch eine authentische Stelle nachweisen zu können, die wirkliche Todesstrafe verhängte. Es konnte eine solche von Haus aus gar nicht vorhanden sein, weil eben keine Todesstrafe, sondern Kerîtha angedroht war. Bei der Umbildung des Rechtes ist darum eine solche Stelle gefälscht worden und zwar in der allernaivsten Weise, da sie uns selbst sagt, daß bis dahin solche Bestimmung nicht existiert hat (כי לא פרש מה יעשה לו). Das sieht in der an unpassendster Stelle eingeschobenen Erzählung Num 15, 32 aus, als ob sie in der Zeit des Moses nicht bekannt gewesen wäre, in Wahrheit war sie vor der Zeit der Ezraleute nicht bekannt. Es erfolgt dann ein Spezialbefehl Jahves für diesen typischen Fall, der als warnendes Exempel fingiert ist, ähnlich wie bei Mohammed solche Offenbarungen

wohl oft erzwungen. Und wie steht das Christentum zur Mischehe 1 Kor 7, 12. Und heute?!

immer sehr à propos kommen, und damit war das Recht gebildet. In Summa ein erbauliches Beispiel dafür, wie die Alten mit dem Pentateuche umgegangen sind.[1]

In unserer Johannesstelle ist das Wissen des Verfassers um die Todesstrafe des jüdischen Rechtes völlig klar Vs. 25, 30, 45 zugleich verbunden mit dem Gedanken, daß der Messias die Gesetze ändern und neue an ihre Stelle setzen kann. So lehrten auch die Samaritaner über ihren Ta'eb (תהב), daß seine Akademie erst die wahre sein werde, worüber jetzt meine Schrift Der Messias oder Taheb der Samaritaner nach bisher unbekannten Quellen. Ergänzungsheft XVI zu Stade's Zeitschrift für Alt. Test. Gießen 1909 zu vergleichen ist.

Der andere Punkt, der zur Diskussion steht, ist die Frage nach den Merkmalen der Messiasperson. Daß er lehrt Vs. 15 und große Zeichen tut Vs. 22, ist selbstverständlich und mag auf sich beruhen (vgl. Matth P. 394), das Auffallende ist, daß nach Vs. 27 Niemand die Herkunft des Messias wissen könne, während doch Ješu' galiläische Herkunft bekannt sei, von seiner Geburt in Bethlehem, die als messianisches Kriterium gelten mußte, aber keine Silbe gesagt wird, während doch Vs. 42 wieder die Herkunft aus Bethlehem als Merkmal der Messianität gilt. So stehen in diesem Kapitel zwei Ansichten bei den Juden einander gegenüber, die eine, daß der Ursprung des Messias unbekannt sein müsse,[2] die andere, daß er aus Bethlehem stammen müsse, es war also eine einheitliche Überzeugung nicht vorhanden Vs. 40—43. Die Lehre vom Ursprung aus Bethlehem braucht nicht erwiesen zu werden, sie stand aus Mich 5, 1 fest, wie kann aber daneben der Satz ausgesprochen werden, daß Niemand wisse, woher der Messias ist?! Daß eine solche Meinung wirklich existiert hat, das ist nach der Aussage des Evangeliums selbst ganz unzweifelhaft, hier eigene Erfindung vorzutragen, hatte gar keinen Grund und Zweck. Der Zweifel der Menge bedarf dieses Argumentes gar nicht, der Zweifel bestand auf sich selbst. Die Argumentation, Ješu' Ursprung sei bekannt, der des Messias aber müsse unbekannt sein, das sei einer der Beweise für die Messianität eines Messiasprätendenten, — und eben darum könne Ješu' nicht der Messias sein, war gänzlich überflüssig. Es ergibt sich daraus als geschichtliche Tatsache, daß eine Partei existierte, die den Ursprung des Messias für unbekannt erklärte. Meyer-Weiss bemerkt, eine solche Volksmeinung lasse sich nicht weiter nachweisen.

[1] Die Bewegung in der Entwicklung der Sabbathstrenge hat Geiger, Urschrift P. 217, 224, 382 behandelt, das jugendliche Alter der Todesstrafe aber noch nicht entdeckt. [2] Vgl. mein Werk: Die Prophetie des Joel P. 212 die schiitische Eschatologie.

Aber schon Lightfoot hat auf seltsame Elemente in der Messiaslehre durch Anführung von Hieros. Barachoth 5ª, Echa rab. [68, 3] und Schir rab. zu Hohesl 2, 9 und Num Rab Kap. XI (Ende) aufmerksam gemacht, die uns auf die richtige Spur setzen. Das Wesentliche ist, daß der allerdings in Bethlehem geborene Messias verschwindet und dann wieder von einer unbekannten Stelle her auftritt und seine Aktion beginnt. In Berachoth 5ª wird erzählt, daß ein beim Pflügen von einem daherkommenden Araber über die Geburt des Messias-Menaḥem unterrichteter Jude einen Handel mit Kinderwindeln treibt und der Mutter Menaḥems, d. i. des Messias in Bethlehem, einige davon verkaufen will, was sie ablehnt, denn sie hatte kein Geld. Er gab sie ihr auf Borg, als er aber bald darauf zurückkehrt und sich nach dem Säugling erkundigt, sagt die Mutter: מן שעתא דחמיתני אתון רוחין ועלעולי וחטפיניה מן ידי, d. h. seit der Stunde, daß du mich gesehen hast, sind Winde und Stürme gekommen und haben ihn aus meinen Händen gerissen. — Wohin er verschwunden ist, wird nicht gesagt.

Zu dieser Stelle kommt nun Schir rab. zu 2, 9, wo der Messias-Goel mit Mose, dem ersten Goel parallelisiert wird.[1] Es wird gesagt in der selbst wieder durch Querfragen und Antworten, welche ich hier weglasse, unterbrochenen Stelle: דומה דודי לצבי · מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה כך גואל הראשון נראה ונכסה וחוזר ונראה . . . כך גואל האחרון נגלה להם וחוזר נכסה מהן · וכמה נכסה מהן ? ארבעים וחמשה ימים . . . אמר ר׳יצחק בר מריון לסוף מ׳ה ימים נגלה להם ומוריד להם את המן ואין כל חדש תחת השמש. d. h. Mein Freund gleicht der Gazelle: Wie die Gazelle sich zeigt und umdreht und sich verbirgt, so zeigte sich der erste Goel und verbarg sich und drehte um und zeigte sich wieder (nach Exod 5, 20) . . . so offenbart sich ihnen der letzte Goel und dreht um und verbirgt sich vor ihnen. Und wie lange verbirgt er sich vor ihnen? Fünf und vierzig Tage! (Die Berechnung nach Daniel 12, 11 ist für uns gleichgültig.) . . . Es sagt R. Jisḥaq bar Marion: Nach Verlauf von fünf und vierzig Tagen offenbart er sich ihnen und bringt ihnen das Manna herab, und es gibt nichts Neues unter der Sonne. Wenn Johannes Kap. 6 vom Manna, das der Messias bringt, gehandelt hat, das wir hier im Midrasch wiederfinden, so wird ihm auch die An-

---

[1] Ich benutze die Gelegenheit das angebliche דיו oder דיאו oder דימו zu berichtigen, das hier im Midrasch unmittelbar vorangeht und auch von Kohut im Aruch und von Buber Pesiqta 48 Note 100 nicht verstanden ist, obwohl sie den Sinn der Stelle richtig deuten. Für דיו ist דירו oder דורו = δεῦρο zu lesen im Sinne von: komm her. Der Text ist: Israel sagt zu Gott: את אמר לן דורו (statt דיו) דורו את דורו דורו לגבן תחלה, d. h. Du sagst uns δεῦρο, δεῦρο, d. i. komm her, aber komm du zu uns zuerst.

sicht derer, die nicht wissen wollten, woher der Messias komme, aus jüdischer Spekulation bekannt gewesen sein, es fragt sich nur, welche jüdische Richtung diese Ansicht hegte. Zu konstatieren ist, daß Daniel von dem Davididen aus Bethlehem Nichts weiß und will. Daniel aber ist älter als die Bildung der uns geläufigen drei Parteien.

Jedenfalls war es die pharisäische Ansicht nicht, Matth 22, 42, es bleiben also Sadducäer oder Essäer übrig, und wir dürfen sie beiden zutrauen. Das Buch Henoch hat an keiner Stelle seinem Messias oder seinem Mannessohn, Evasohn, Auserwählten (ḫerûj) eine davidische Abkunft und was damit zusammenfällt, eine Geburt in Bethlehem zugeschrieben, vielmehr kommt er in diesem Buch wirklich, man weiß nicht von wannen. Auch Ezechiel kennt keinen Davididen, sein Nasi oder sein Hirt ist völlig unbekannten Ursprungs, denn der Davidide ist 34, 24, 25 und 37, 22, 24, 25 gegen 36, 25 in Form einer authentischen Interpolation eingeschoben.[1]

Zu den hier bezeichneten, jedenfalls für den Messias als Davididen nicht eingeschworenen Richtungen kommen aber auch noch die Samaritaner, welche eine sehr primitive Form der Messiaslehre auf Grund von Deut 18, 18 bewahrt haben, und welche einen Davididen, bei ihrer prinzipiellen Verwerfung Jerusalems und seines Tempels, niemals haben anerkennen können, wozu auch Deut 18, 18 gar keine Veranlassung bot. Das ist in meiner oben genannten Abhandlung über den Ta'eb gezeigt. Ihre Lehre ist ein Abkömmling der ältesten Messiasvorstellung, die auch bei Jerusalemiten, wie wir eben gesehen haben, erhalten ist, und sie sagen noch heute, daß

[1] Man braucht diese Interpretation nur einzuklammern, so wird ihr Charakter alsbald kenntlich: ואני אהיה להם לאלהים [ועבדי דוד מלך עליהם] ורועה אחד יהיה לכלם רגו', zumal da Ezechiel selbst von seinem Nasi das Wort מלך nie gebraucht. So steht denn auch sofort im Folgenden 37, 25 nicht מֶלֶךְ, sondern נשׂיא, doch wird das dadurch nicht etwa echt. Es ist auch Vs. 25 zu verstehen: Das Land, das ich meinem Knechte Ja'qob gegeben habe, in dem sollen sie, ihre Kinder und ihre Kindeskinder in Ewigkeit wohnen [und mein Knecht David soll ihnen in Ewigkeit Nasi sein] und ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund usw. Daher ist in Kapp. 40—48 nie vom Davididen oder einem מלך die Rede. — Auch Jerem 30, 9—12; 23, 3—8 ist Interpolation und mit Vs. 40 unvereinbar. Zum Überflusse verweise ich auf das Fehlen von Jerem 33, 14—26 in der Septuaginta. Es hat neben der demokratisch-religiösen Zukunftshoffnung des Deuterojesajas auch eine israelitische Richtung gegeben, die zwar an einen zukünftigen Retter und Fürsten glaubte, aber ihn nicht mit David in Verbindung brachte. Unser gegenwärtiger Prophetentext ist im Sinne des davidischen Messias vielfach retouchiert und interpoliert. Seine Redaktion ist ein Werk der pharisäischen Richtung. Es ist aber notwendig, jetzt auch die andere Strömung wieder an das Licht zu ziehen.

man vor seinen Krafterweisungen nicht wisse, welches Individuum Ta'eb sei. Petermann, Reisen im Orient I P. 284.

Wenn nun Johannes hier neben dem bethlehemitischen Ursprunge des Messias auch die Ansicht von der Unbestimmbarkeit seiner Heimat vorträgt, so tut er das auf Grund seiner Kenntnis auch recht abgelegener jüdischer Vorstellungen. Er war mit der jüdischen Lehre also vertraut, weit mehr als die Auslegung bis jetzt vermeint hat. Ich verweise auf das P. 80 über die jüdisch-samaritanischen Beziehungen, P. 123 über die auch midraschische Mannaidee, P. 99 über die Wirkung des Siloahwassers Mitgeteilte, wozu hier die Kenntnis von der Bedeutung des letzten Tages des Laubhüttenfestes kommt.

Das ganze Kapitel hat Retouchen erlitten, welche sich in den Syrern wahrnehmen lassen. Bei vielen ist der Grund leicht erkenntlich, bei anderen scheint nur stylistische Feilung beabsichtigt. Ich behandle nur die ersteren, und so gleich:

Vs. 1 weil er nicht öffentlich in Judäa wandeln wollte. Hier streichen Pesch und Syrcrt das öffentlich = ܒܓܠܝܐ mit allen übrigen Zeugen. Der Gedanke, daß er heimlich in Judäa weilen wollte, wird dadurch abgewiesen. Dann aber teilen sie sich, Syrcrt mit ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܫܘܠܛܢܐ = non enim habebat potestatem geht mit Altlat. abff[2] Rehd re,[1] Pesch mit ܠܐ ܓܝܪ ܨܒܐ ܗܘܐ = οὐ γὰρ ἤθελεν folgt der griechischen und sonstigen Masse. Blass setzt das griechisch unbezeugte οὐ γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν in seinen Text. Aber was soll das bedeuten? Etwa: er hatte von Gott nicht die Vollmacht erhalten? Mir scheint Syrsin Recht zu haben, aus dem nach Streichung des ܒܓܠܝܐ = publice die Pesch entsteht, deren Worte dann in Syrcrt nebst Altlat. in dogmatischer Weise so korrigiert sind, daß Ješu' Schritte immer von göttlicher ἐξουσία abhängig waren. Wäre letzteres die Anschauung des Evangelisten, dann müßte man Blass' Vorgang folgen. Er hält die Beseitigung des φεύγει 6, 15 in א* Syrcrt für parallel. Aber das φεύγει paßt nicht zu der besondern ἐξουσία für jeden Schritt.

Vs. 4—5. Sinn: Niemand wird vernünftiger Weise im Verborgenen handeln, der in der Öffentlichkeit zu wirken beabsichtigt. Diese Logik der Brüder ist nicht ganz taktfest. Das αὐτὸς hat sachlich den Sinn „gleichzeitig". Dann bedeutet das „Wenn du dieses tust" soviel als: Wenn du diese Absicht hast — dann tritt auch auf. Sie beziehen sich nicht auf irgendein Wunder, sondern auf sein „beständiges Tun". Diese Aufforderung war seitens der Brüder

[1] Das non habebat voluntatem in e ist sichtlich aus potestatem gemacht.

eine Weise, ihn mit dem Ernste seiner Absicht auf die Probe zu stellen. Darum dürfen die Worte: Denn bis damals glaubten sogar nicht seine Brüder an ihn, nicht fehlen, denn sie motivieren die Aufforderung, sich zu erweisen. Das bis damals (ܥܕܡܐ ܠܗܝܕܝܢ) ist in Pesch beseitigt. Wer es schrieb, der mußte wissen, daß sie später geglaubt haben. Nun kannte die neutestamentliche Überlieferung aber einen „Bruder" des Herrn, Jacobus, als Gläubigen Gal 1, 19 und dazu gläubige Brüder Act 1, 14, 1 Cor 9, 5. Auch wußte die Tradition (λόγος κατέχει) von den Nachkommen dieser Brüder zu berichten, die zusammen mit den noch lebenden Aposteln und Jüngern Ješu' Vetter, Symeon, den Sohn des Klopas,[1] als Nachfolger des Jacobus, des Bruders des Herrn, zum Bischof von Jerusalem wählten. Euseb H. E. III, 11. Außerdem erwähnt Hegesipp auch Söhne des Judas, des Bruders des Herrn, als unter Domitian martyrisiert.[2] So waren also die Neffen Ješu', und darum auch deren Väter neben Jacobus, Gläubige. — Diesen Traditionen entspricht der Syrsin mit seinem „sie glaubten noch nicht an ihn", die Traditionen, von Hegesipp aufgezeichnet, waren also unter Hadrian und Antonin bekannt, der Verfasser unseres Evangeliums selbst steht dem Hegesipp unter Hadrian zeitlich ganz nahe. Ist nun dies „bis damals" = ἕως τότε späterer Einschub? Nein! Denn die spätere Pesch streicht es, die älteren, Syrsin und Syrcrt, und diesmal auch Tatian arab. halten es, und werden dabei gestützt von a c ff² neque enim tunc, von e f Rehd. neque enim fratres ejus tunc credebant (b credebant tunc) in illum (eum) — d crediderunt tunc, und D trägt es nach: ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τότε. Der jüngere Hieronymus streicht es auch bei den Lateinern. Die Lesart der Altsyrer und Altlateiner entspricht den Interessen des zweiten Jahrhunderts, die Hegesippus uns kennen lehrt, die aber für die Redaktoren von ℵB nichts mehr bedeuteten. Die Streichung ist älter als Ulfilas Text, und die Ägypter Memph Sahid Äth

[1] Vgl. den Stammbaum zu Luk P. 184, wo Klopas, d. i. Kleopatras, Bruder des Josef ist, so daß sein Sohn Vetter Ješu' war, aber nicht nach dem Fleische. Dieser Sohn Symeon erlitt im Alter von 120 Jahren das Martyrium zur Zeit des Prokonsuls (ἀνὴρ ὑπατικὸς) Atticus unter Trajan, nach dem Chronikon, wo Atticus nicht genannt ist, a. u. 860 = p Chr 107. Seine Schwester sei Maria, des Klopas Tochter, die Joh 19, 25 mit unter dem Kreuze stand, so daß eben dieser Greis Symeon sehr wohl noch Augenzeuge der Tätigkeit Ješu' könne gewesen sein. So konstruiert Eusebius nach den Angaben Hegesipps das Verhältnis H. E. III, 32, 4. — Zahn erachtet das τότε für Einschub.

[2] Euseb. l. c., wo ἑτέρους ἀπὸ γένους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος ᾧ ὄνομα Ἰούδας vom syr. Übersetzer als Söhne ܒܢܘ̈ܗܝ ܕܝܗܘܕܐ ܗܘ ܕܫܪܒܬܐ ܗܘܐ ܐܚܘܗܝ ܕܡܪܢ verstanden werden.

zeigen sie gleichfalls. Die Streichung eignet der jungen Schicht der Überlieferung, die ältere bietet das Wort.

Vs. 6 eure Zeit aber ist jeden Augenblick ohne ἕτοιμος, das als ܡܛܝܒ in Syrcrt Pesch eingesetzt ist. Trotz aller übrigen Zeugen, auch weil für Johannes Hapaxlegomenon, mit Blass zu streichen.

Vs. 8 ich ziehe zu diesem Feste nicht hinauf wie Arm Memph ℵD ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην. Der seit Porphyrius betonte Widerspruch mit dem Folgenden reizte zur Überarbeitung. Daher macht aus Syrsin ܐܢܐ ܠܐ ܣܠܩܐ ܠܥܐܕܥܐܕܐ ܗܢܐ = ego non ascendo ad festum hoc, worin Syrcrt ܗܢܐ = hoc streicht[1] — die Pesch durch Einschub von ܗܫܐ = nunc ܐܢܐ ܠܐ ܣܠܩܐ ܗܫܐ ܠܥܐܕܥܐܕܐ ܗܢܐ = ego non ascendo nunc ad festum hoc. Damit ist der Widerspruch beseitigt, und Harcl folgt diesem Texte, den auch Hrs aufnimmt. Anders hilft Ulf BΔ ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτήν, ἐγὼ οὔπω ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, d. i. noch nicht (Ulf ni nauh), wohl aber später. Weiter formt der Sahide um: ⲀⲚⲞⲔ ⲆⲈ ⲘⲠⲀϯⲚⲞⲨ ⲈⲈⲒ ⲈⲠⲈⲒ ϢⲀ = ego autem nondum constituo ire in hoc festum, und Codex M des Memph hilft dadurch, daß er für ⲠⲀⲤⲎⲞⲨ = ὁ ἐμὸς καιρὸς nur ⲤⲎⲞⲨ = καιρὸς ausdrückt, also: Es ist noch nicht Zeit, nämlich zum Abreisen.

Alle diese Lesartänderungen beabsichtigen die Exegese des vierten Jahrhunderts in den Text zu bringen, die bei Chrysostomus lautet: οὐκ εἶπεν καθάπαξ· οὐκ ἀναβαίνω, ἀλλὰ νῦν εἶπεν, τουτέστιν μεθ' ὑμῶν. Wo bleibt dem gegenüber der „neutrale Urtext" von B? Sie beweisen, daß die Urform einen Anstoß bot, der zu beseitigen war. Er wird aber nicht dadurch zu lösen sein, daß man den Text korrigiert, sondern dadurch, daß man begreift, daß Ješu' hier wie sonst in dem Evangelium mystisch und für die Hörer unverständlich redet, was schon Epiphanius Haeres 51, 25 gesagt hat: Da er mystisch und pneumatisch mit seinen Brüdern sich unterredete, wußten sie nicht, was er sagte. Denn er sagte zu ihnen, daß er nicht zum Heiligtume, [womit nicht etwa der Tempel gemeint ist,] an diesem Feste hinaufsteigen werde, noch zum Kreuze, um bis dahin die Oeconomia seines Leidens und das Mysterium der Erlösung zu vollenden, von den Toten zu erstehen und in den Himmel zu steigen. — Meyer-Weiss glaubt dadurch helfen zu können, daß er annimmt, es sei Ješu' ein göttlicher Wink geworden, den Konflikt, den er Vs. 6, 7 noch vermeiden wollte, nicht länger aus dem Wege zu gehen.

---

[1] Er und Pesch haben es vorne in den Worten: Steigt ihr hinauf zu diesem Feste, ich steige nicht hinauf zum Feste.

Vs. 12 in dem großen Volkshaufen, welcher zum Feste gekommen war. So nur Syrsin, die Worte: welcher zum Feste gekommen war, sind in Syrcrt und Pesch gestrichen, in Syrcrt außerdem ܟܢܫܐ = ὄχλος in ܥܡܐ = λαός verwandelt. Matth P. 402. Aber der Sing. ἐν τῷ ὄχλῳ ist in Pesch אD 33 Memph Ulf Hieron Altlat geboten gegen ἐν τοῖς ὄχλοις in BΔ Harcl Hrs Arm Sahid, so daß sich B zur jüngern syrischen Schicht schlägt.

Sachlich liegt hier die Exposition: Ješu' ist noch hinter der Szene, aber da, die Obrigkeit wünschte ihn zu fassen, die Meinungen im Volke waren geteilt, auf allen aber lag die Angst vor der geistlichen Obrigkeit. Auffallend ist die Variante: Er verführt das Volk τὸν λαόν, wo meist τὸν ὄχλον Rehd rδ, oder in 69 ef τοὺς ὄχλους gelesen wird. Aber für τὸν λαὸν treten im Syrsin Syrcrt Pesch Hrs קהלא und mit populum abcdff²q.

Nach dieser Lesart stört er das ganze israelitische Religionswesen, nach der andern ist er ein Demagog. Und das ܥܡܐ = λαός steht nun in Syrsin auch Vs. 13, wo nicht διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, sondern τοῦ λαοῦ ausgedrückt ist, gegen alle übrigen Zeugen. Dieser sein Ausdruck ܡܛܠ ܕܕܚܠܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܥܡܐ = quia timebant populum ist erklärende Übersetzung von διὰ τὸν φόβον τοῦ λαοῦ — die Griechen und Syrcrt Pesch haben aber ܡܛܠ ܕܚܠܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ = διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Setzt man nun hier τοῦ λαοῦ ein, also διὰ τὸν φόβον τοῦ λαοῦ, so ist doppelte Fassung möglich, nämlich 1. aus Angst vor dem Volke (die übrigen: vor den Juden), 2. aber auch: wegen der Angst des Volkes — nämlich vor der Obrigkeit. Dies ist das Richtige. Das sind keine gleichgültigen Varianten, aber sie richtig zu werten, ist eine zarte Aufgabe. Ich beneide den, welcher darüber flüchtig hinweggeht, nicht um seinen Besenstiel, denn von ihnen hängt die Darstellung des Verhältnisses ab, in das Ješu' zu den verschiedenen Gruppen gesetzt wird, und sie sind im Zusammenhange bis zum Schlusse des Kapitels zu verfolgen, und auch für das weitere Verständnis bis Kapitel 13 von grundlegender Bedeutung. Zunächst sind die Varianten darzulegen:

Vs. 11 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν allgemein gelesen. Aus Vs. 35 sieht man, daß darunter die geistliche Obrigkeit zu verstehen ist, die als Oberpriester und Pharisäer gedacht werden Vs. 32, und zu denen Nikodemus, d. i. בלעם, gehört Vs. 50, wie 3, 1 schon gesagt ist.

Vs. 12 a) γογγυσμὸς . . . ἐν τῷ ὄχλῳ Syrsin Pesch D 33 Memph. Ulf und ἐν τοῖς ὄχλοις die Masse — dagegen ἐν τῷ λαῷ Syrcrt (ܒܥܡܐ) und e (in populo); b) πλανᾷ τὸν ὄχλον die Masse (nach Vs. 49) und τοὺς ὄχλους 69, ef Philox im Codex Barsalibaeus — dagegen τὸν λαὸν

Syrsin Syrcrt Pesch (Tatian arab.) Hrs (קהלא) a b c d ff² q, das ist also die Altsyrer und Altlateiner.

Vs. 13 διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων Syrcrt Pesch (Tatian) nebst der Masse, dagegen τοῦ λαοῦ Syrsin.

Vs. 15 ἐθαύμαζον οἱ Ἰουδαῖοι alle — außer f turbae und Ulf manageins.

Vs. 20 οἱ ὄχλοι Syrsin im früheren Drucke gegen ὁ ὄχλος in Pesch und der Masse, dagegen jetzt τινὲς = ܐܢܫܐ wie Syrcrt, der λέγουσιν αὐτῷ τινες ausdrückt, endlich aber οἱ Ἰουδαῖοι, denn ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδ. καὶ εἶπον αὐτῷ findet sich in K Π al⁶, Philox in marg., wie Vs. 13 allgemein. Auf die Redaktionsspur, die in dieser breiten nichtssagenden Phrase statt der einfachen λέγουσι (Syrsin Syrcrt) liegt, habe ich im Vorbeigehen wiederholt aufmerksam gemacht. In diesem Verse ist sachlich ohne allen Zweifel ὁ ὄχλος falsch und οἱ Ἰουδαῖοι die geistliche Obrigkeit richtig, an welche die Rede von Vs. 15 an gerichtet ist. Für den Text ist aber sowohl das οἱ ὄχλοι als οἱ Ἰουδαῖοι ganz überflüssig, ein einfaches λέγουσιν auch ohne das τινὲς, welches Syrsin bietet, statt ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος genügt, die Sprechenden sind die Juden aus Vs. 15 nicht der Volkshaufe. Dieser einfache Text ist durch οἱ ὄχλοι falsch und durch οἱ Ἰουδαῖοι richtig glossiert. Beides ist zu streichen und einfach zu lesen τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; [ὑμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι nach Vs. 15] Ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· δαιμόνιον ἔχεις, τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι, worauf die Sabbathfrage verhandelt wird. Darüber aber und über die auf Sabbathschändung stehende Todesstrafe verhandelt Ješu' selbstverständlich mit den rechtsgelehrten Auktoritäten, nicht mit dem Volkshaufen. Die Frage aber: Warum sucht ihr mich zu töten? ruht auf der Voraussetzung, daß die Auktoritäten das Strafrecht in Anwendung bringen werden. Die Verhandlung selbst hat strikte juristische Deduktionsform. Und das wieder ist vorbereitet und in Relief gesetzt dadurch, daß vorher ‚die Juden', d. h. die Auktoritäten sich über Ješu' Gelehrsamkeit V. 15 wundern (γράμματα wie Act 16, 24), denen hier seine überlegene Dialektik die Bodenlosigkeit ihrer Sabbathgesetzgebung mit Hülfe der Beschneidung (מילה דוחה את השבת) demonstriert. Und als diese ‚Juden' abgeführt sind und damit das Gespräch stockt, da machen Vs. 25 einige ‚Jerusalemiten' das Schifflein wieder flott, indem sie die Gefechtslage resumieren. Sie wundern sich, daß Ješu frei herumgeht, während sie als Residenzler aufgeschnappt haben, daß die Juden, d. i. die Synhedristen ihn töten wollen. Gleichzeitig aber bringen sie auch das Thema für die Weiterführung, nämlich die oben P. 155 als jüdisch aufgezeigte Meinung, daß die Herkunft des Messias unbekannt sein müsse. So bringen auch 6, 31 die Juden das Thema. Das ist die johanneische

Methode. Von einer Notwendigkeit das Kapitel in viele unzusammenhängende Stücke zu teilen und Vs. 3—4 als grundlegend für die literarische Kritik anzusehen merkt mein Stumpfsinn nichts.

Von Vs. 14 an spielt sich Alles im Tempel ab, und Vs. 28 ist direkt angeschlossen, eben als er bei dieser Gelegenheit lehrte, gab er seine Verwerfung dieser Auffassung vom unbekannten Ursprunge des Messias mit entrüsteter Ironie ab, entging in wunderbarer Weise der Verfolgung und fand bei vielen Glauben.

Das erregt die Aktion der Hohenpriester und Pharisäer V. 32, die mit den ‚Juden' Vs. 35 identisch sind. Die Erörterung Vs. 35 findet unter den Auktoritäten statt, und sie endet mit einer Aporie, sie wissen ihre eigenen Fragen nicht zu beantworten.

Die pragmatische Weiterführung liegt demnach in Vs. 32 und 35, da aber die pragmatische Durchführung der Erzählung, wie wir nun erkannt haben, durch ungeschickte Kommentierung, welche in glossatorischer Weise in den Text geschoben ist, gestört worden ist, so ist es kein Wunder, daß auch in Vs. 32 und 35 die verschiedenen Überarbeitungen sichtbar werden. Man vergleiche:

Vs. 32: Syrsin ܘܫܡܥܘ ܪ̈ܒܝ ܟܗܢܐ ܘܦܪ̈ܝܫܐ ܕܪ̈ܛܢܝܢ om.
Syrcrt ܘܫܡܥܘ om. om. ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܪ̈ܛܢܘ ܥܠܘܗܝ
Pesch ܘܫܡܥܘ ܦܪ̈ܝܫܐ ܠܟܢ̈ܫܐ ܕܡܪ̈ܛܢܝܢ ܥܠܘܗܝ ܗܠܝܢ

Syrsin ܐܢܫܐ ܘܫܕܪܘ ܠܕ̈ܚܫܐ ܕܢܐܚܕܘܢܝܗܝ
Syrcrt ܐܢܫܐ ܘܫܕܪܘ ܪ̈ܒܝ ܟܗܢܐ ܘܦܪ̈ܝܫܐ ܕܢܐܚܕܘܢܗ
Pesch om. ܘܫܕܪܘ ܗܢܘܢ ܘܪ̈ܒܝ ܟܗܢܐ ܕ̈ܚܫܐ ܕܢܐܚܕܘܢܝܗܝ

d. i. Syrsin et audiverunt summi sacerdotes et Pharisaei, quod mur-
Syrcrt et audiverunt om. om. om. Pharisaei quod mur-
Pesch et audiverunt Pharisaei turbas quae lo-

Syrsin murant homines,[1] et miserunt satellites, qui eum
Syrcrt murant de eo homines et miserunt summi sacerdotes
Pesch quebantur de eo haec et miserunt illi[2] et summi sa-

Syrsin caperent.
Syrcrt et Pharisaei qui eum caperent.
Pesch cerdotes satellites, qui eum caperent.

---

[1] Sie halten Ješu' eben für den Messias und murren gegen die Obrigkeit, die das nicht tat. Um dem Murren ein Ende zu bereiten, will diese den Ješu' aufheben nach dem Prinzipe: cessante causa cessat effectus. Das de eo in Syrcrt bedeutet seinetwegen, nicht aber gegen ihn.

[2] Man beobachte, daß dies ‚illi' statt ‚Pharisaei' in Pesch nur möglich ist auf Grund einer Vorstufe, wie sie etwa Syrcrt bietet.

Auf der Stufe der Pesch steht auch Harcl, Hrs fehlt.

Woher denn nur in einer so einfachen Sache diese Varianten? Man beantworte sich einmal ernstlich diese Frage? Es gibt nur eine Antwort: Aus Überarbeitung! Und ihre Spuren sind überall sichtbar, wie die kritischen Apparate ausweisen. Und warum ist überarbeitet? Einfach weil die Redaktoren den pragmatischen Bau dieser theoretischen Exposition der Stellung Ješu' zum Judentume nicht verstanden haben. Ich hebe aus den alten Zeugnissen heraus e: Audierunt autem pontifices et farisaei turbas murmurantes de eo — miserunt ministeria ut conprachenderent eum. Er steht zwischen Syrsin und Syrcrt. Nahe verwandt ist b — aber er bringt populum(!) an Stelle von homines oder turbas und lautet: audierunt sacerdotes et pharisaei populum de eo et miserunt ministros ut adprachenderent eum. Dazu gesellt sich ℵ, der aber durch das von mir Eingeklammerte schon glossiert ist: ἤκουσαν δὲ (die Hohenpriester fehlen) οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος [ταυτα[1]] περὶ αὐτοῦ· καὶ ἀπέστειλαν τοὺς[2] ὑπηρέτας (die doch aber nicht den Pharisäern, sondern den Priestern gehören) [οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι] ἵνα πιάσωσιν αὐτόν. Dieser alte Text wird dann in B nach dem Matth P. 129 und so eben noch P. 129[1] erkannten Kunstgriff durch Umstellung zurechtgerückt, wobei dann der Charakter der Glosse οἱ ἀρχ. καὶ οἱ Φαρ., die in Syrsin e b noch fehlt, aber schon in Syrcrt erscheint, für den Leser verhüllt wird. Zwischen ℵ und B steht D, sie lauten:

B	ΗΚΟΥϹΑΝ ΟΙ ΦΑΡΙϹΑΙΟΙ	D	ἤκουσαν δὲ οἱ Φαρ.
	ΤΟΥ ΟΧΛΟΥ ΓΟΓΓΥΖΟΝ		τοῦ ὄχλου γογγύζοντος
	ΤΟϹ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥ ΤΑΥΤΑ		περὶ αὐτοῦ
	ΚΑΙ ΑΠΕϹΤΕΙΛΑΝ ΟΙ ΑΡΧΙ		καὶ ἀπέστειλαν ὑπηρέτας
	ΕΡΕΙϹ ΚΑΙ ΟΙ ΦΑΡΙϹΑΙΟΙ		οἱ ἀρχ. καὶ οἱ Φαρ.
	ΥΠΗΡΕΤΑϹ ΙΝΑ ΠΙΑϹΩϹΙ		ἵνα πιάσωσιν
	ΑΥΤΟΝ.		αὐτόν.

Die übrigen Zeugen übergehe ich, das Gebotene genügt für meinen Zweck.

Vs. 35 reden die Juden, d. h. die Ratsherren unter sich und überlegen. Sagte Ješu', sie würden nicht dahin gehen können, wohin er geht, so bedeutet das für sie, daß ihre Satelliten ihn nicht fangen können. Christologische Reflexionen liegen ihnen sicher ganz

---

[1] Dies ταῦτα, das D übergeht, haben die Altlateiner nicht, nur q drückt es aus. Es fehlt im Arm, erscheint aber im Pesch Memph Ulf.

[2] Dies τοὺς ist charaktervoll, es sagt: die normalen Tempelpolizisten, und das will auch Syrsin mit seinem ܕܫܛܪ̈ܐ, das ich darum durch satellites übersetzt habe.

fern, sie bedenken einfach, wohin er sich etwa zurückziehen könnte. Das liegt in dem εἶπον πρὸς ἑαυτοὺς oder ἀλλήλους und zwar klarer im letzteren. Aber die Auffassung ist schwankend gewesen, dabei ist in Syrsin eine Doppelübersetzung, denn zu dem: ‚Sprechen die Juden ܒܝܢܬܗܘܢ = untereinander,' tritt noch hinzu: zu sich = ܠܢܦܫܗܘܢ = zu ihrer Seele, welches ein sehr seltsames Syrisch und sachlich völlig ungehörig ist. Das hieße, sie dachten ein jeder bei sich, es gibt ἑαυτοὺς, während ‚untereinander' (ܒܝܢܬܗܘܢ) den Sinn von ἀλλήλους festlegt. So sind in Syrsin zwei Deutungen verbunden, er ist exegetisch interpoliert. Warum denn diese Schwankung in einer so einfachen Sache? Sie lehrt, daß die ganze Pragmatik der Stelle schon in der Urzeit zu Bedenken und Änderungen gereizt hat. Und seine Nachfolger teilen sich in die beiden Auffassungen, denn Syrcrt sagt: Sprechen die Juden einer zum andern (ܚܕ ܠܚܕ) Pesch aber: Sprechen die Juden zu sich, d. i. wörtlich ܒܢܦܫܗܘܢ = in ihrer Seele, also: Dachten die Juden. Wie Vs. 20 soeben sich einerseits durch οἱ Ἰουδαῖοι, andererseits durch ὁ ὄχλος als glossiert zu erkennen gegeben hat, so kann es auch hier sein, das ganze πρὸς ἑαυτοὺς oder ἀλλήλους könnte Glosse sein, umso mehr als ℵ* und e es weglassen. Blass hat es gestrichen. — Jedoch wenn Syrsin das Wort in zweifacher Deutung ܠܢܦܫܗܘܢ ܒܝܢܬܗܘܢ = inter sese animae ipsorum ausdrückt, so ist es uralt, und genauer angesehen, es zur Charakterisierung der Situation nicht fehlen. Die Auktoritäten beraten für sich und nur untereinander.

Bis Vs. 36 reicht die Verhandlung, welche Vs. 14 auf den mittelsten Tag des Festes verlegt ist, mit Vs. 37 beginnt ein neuer Akt, der auf den achten Tag des Festes fällt, wie oben gezeigt ist P. 149. Die τινές, welche Ješu' Vs. 44 fassen wollen, sind von den Scharwächtern zu unterscheiden, sie sind Fanatiker, aus dem in seiner Ansicht gespaltenen Volkshaufen. Daß der Evangelist auf den Davidismus, die Bethlehemgeburt und damit auf den Messiascharakter im echten Sinne gar keinen Wert legt, das tritt nebenbei deutlich genug hervor.

Sonach können wir die Erzählung richtig in folgender Weise gliedern:

Ješu' ist beim Feste anwesend, aber verborgen, die Obrigkeit sucht ihn, die Ansicht der Massen ist geteilt, doch wagt Niemand frei über ihn zu reden wegen der Furcht vor der Obrigkeit nach einer Lesart, oder wegen der Ängstlichkeit des Volkes nach einer anderen Lesart. — Beides kommt praktisch auf dasselbe hinaus Vs. 10—13.

Am mittelsten, das ist vierten Festtage, tritt Ješu' offen heraus und erregt, obwohl unzünftig, durch seine Gelehrsamkeit das Staunen

der jüdischen Akademiker. Er gibt eine das Verständnis dieser Schultechniker weit überragende Erklärung über die göttliche Quelle seiner Erkenntnis ab, welche durch die praktische Erfahrung des Gewissens als wahr gegenüber der traditionellen Lehre bezeugt wird, wodurch seine selbstlose Wahrhaftigkeit bewährt wird. Seine Sabbathverletzung 5, 2 macht ihn im Auge der Obrigkeit zum todeswürdigen Verbrecher, er demonstriert dem gegenüber die Inkonsequenz der Gesetzausleger und Rechtshüter in rabbinischer Weise, womit er sich vom Consensus der Gemeine lossagt und als neues Prinzip aufstellt: Richtet nicht nach dem Scheine, dem Wortlaute, sondern gerecht, d. h. in Erwägung der sittlichen Faktoren. Die Auktoritäten, an welche diese Rede gerichtet ist Vs. 16, schweigen. Die Volksmasse verwundert sich, daß sie ihn nicht ergreifen, und ergeht sich in Vermutungen: Vielleicht wissen die Ältesten, daß er der Messias ist — aber freilich das Kriterium unbekannten Ursprunges paßt ja nicht auf ihn Vs. 14—27, und damit ist die Sache für sie abgetan, sie bleibt in suspenso.

Ohne auf die Messiasqualität irgendwie einzugehen, knüpft Ješu' an das Wort an: Meinen Ursprung kennt ihr, also bin ich für euch ein abgetaner Mann, — aber ich und meine Mission stammt doch nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat, und so kommen Viele zum Glauben an ihn, aber in der jüdischen Form der Messiaswürde. Wenn er nicht ergriffen wird, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist, so ist das als Wirkung des sorgenden Schutzes Gottes zu betrachten Vs. 28—31.

Die Obrigkeit will ihn ergreifen lassen, er aber über die Köpfe der Gesetzeshüter hinweg redend erklärt ihnen, daß er noch ein Weniges bei ihnen weilen, dann aber an einen für sie unzugänglichen Ort gehen werde, wobei sie in ihren Vermutungen fälschlich aber charakteristisch an eine Flucht zu den Heiden denken. Vs. 32—36.

Das sind die Verhandlungen des vierten Tages. Nun folgt die Schilderung des achten Tages mit der Verheißung, daß, wer aus seinem Borne trinkt, weiter wirkt Vs. 37—40.

Seine wirkungsvolle Erklärung veranlaßt eine Spaltung im engern Kreise über das Thema, ob ein nicht zu Bethlehem geborener Galiläer Messias sein könne; selbst die Scharwächter werden von seinen Worten, nicht Taten Vs. 46 ergriffen. Aber die Obrigkeiten erklären den Glauben für irrig, die Gesetzeskundigen wissen, daß er falsch ist und nur auf die Ungelehrten (עמי הארץ) wirkt Vs. 48. Es ist der Widerspruch der gepanzerten Gelehrsamkeit gegen den sittlichen Eindruck. Aber auch in ihre Reihe wird eine Bresche geschlagen, Nikodemus verlangt gerechte Prüfung seiner Qualität.

Er ist ein Freisinniger unter der geschlossenen Masse jüdischer Orthodoxie. Vs. 50.

Das Alles hängt genau zusammen und entwickelt systematisch die Stellung Ješu' und der verschiedenen Gruppen der Juden zu einander. Die näheren Erläuterungen dazu reichen bis 8, 59, wo Ješu', mit Steinen bedroht, den Tempel in wunderbarer Weise verläßt. Eine kleine Inkonzinnität trifft nur die Scharwächter, die am vierten Tage geschickt, aber erst am achten vernommen werden.

Von Einzelheiten bleibt noch zu erwähnen:

Vs. 19 die Thora gegeben Syrsin und Syrcrt 'orāita, in Pesch zu namosa mechanisch falsch korrigiert. — Vs. 20 Es ist ein Dämon in dir Syrsin Syrcrt, wogegen Pesch daemon est tibi formt, um das ἔχεις genauer auszudrücken. — Vs. 26—27 Die Vorstellung von dem unbekannten Ursprunge des Messias ist P. 155 besprochen.

Vs. 24 ist deutlich eine Modifikation von Matth 7, 1.

Vs. 31 Viele aber glaubten an ihn aus diesem Burgflecken und sagten = ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܝܢ ܗܝܡܢܘ ܒܗ ܡܢ ܗܘ ܒܘܪܓܐ ܘܐܡܪܝܢ ܗܘܘ so Syrsin, was ganz unerhört ist, sofern ܒܘܪܓܐ nicht von Jerusalem verstanden werden kann, da es entweder ein Städtchen oder einen befestigten Platz bedeutet. Ich übersetze daher Burgflecken, d. i. ein durch eine Burg beschützter Flecken. Nun zitiert zwar Aphraates P. 499 aus Matth 5. 35 von Jerusalem ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως in Kod. B ܡܛܠ ܕܒܘܪܓܗ ܗܝ ܕܡܠܟܐ ܪܒܐ = weil es die Burg des großen Königs ist, aber Kod. A stellt dafür ܡܕܝܢܬܗ = die Stadt ein, und ܒܘܪܓܐ bedeutet hier Festung, nicht Stadt im Allgemeinen. Es ist also davon nicht etwa Gebrauch zu machen und in unserer Johannesstelle zu übersetzen: es glaubten viele aus der Stadt (Jerusalem) an ihn, denn ܒܘܪܓܐ hieße Festung oder Flecken, und damit stehen wir vor einem großen Rätsel. Ist die Szene ursprünglich an einen anderen Ort verlegt gewesen, etwa Bethanien? In die vorliegende Darstellung fügt sich das freilich nicht, aber war es so in einer von Johannes benutzten Quelle? Hier eröffnen sich merkwürdige Perspektiven. Man entgeht ihnen durch die Annahme, daß ܒܘܪܓܐ Flecken ein Schreibfehler für ܟܢܫܐ = ὄχλος ist. Indessen zeigt die Handschrift unzweifelhaft ܒܘܪܓܐ. Vorläufig stehen wir vor einem Non liquet.

Vs. 32 vgl. P. 163 und zu Vs. 45. Syrsin: Und die Hohenpriester und Pharisäer hörten, daß die Leute murrten . . . und sie sandten. Hier sagt Syrcrt: Und die Pharisäer hörten, daß die Leute über ihn murrten und es sandten die Hohenpriester und Pharisäer, woneben es in Pesch lautet: Und es hörten die Phari-

säer die Volkshaufen, wie sie dieses über ihn redeten und es sandten die Hohenpriester Scharwächter. Man sieht die Absicht das Subjekt richtig festzulegen. Syrcrt ist den Griechen angeähnelt.

Vs. 35 zu dem Samen der Heiden (buchstäblich Aramäer), ܠܙܪܥܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ ist etymologisch nach διασπορὰ gesagt wie Jakob 1, 1 und 1 Petr 1, 1 das διασπορὰ durch das Verbum ܐܙܕܪܥܘ = die ausgesäet sind ausgedrückt ist. — Heiden ist ܐܪ̈ܡܝܐ wie Röm 1, 16, 2, 9 u. a. m. und deckt Ἕλληνες, so daß keine andere Lesart dahinter liegt. Pesch erleichtert mit ܠܐܬܪܘܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ = zu den Orten der ἔθνη. Aramäer als Heiden werden für Ἕλληνες in demselben Sinne auch 12, 20 cf. zu Mark 7, 26 gebraucht,[1] und in den Sprachgebrauch der äthiopischen Übersetzung ist Arāmi aufgenommen, die also hier syrischen Einfluß verrät.[2]

Die Verschiedenheit der Texte in Vs. 34 und 36 folgt aus dem Bestreben die jüdische Reflexion in Vs. 35 mit den Worten Ješu' in Vs. 34 in mechanische Gleichheit zu bringen. Sagt er Vs. 34 ζητήσετε με καὶ οὐχ εὑρήσετε, so muß das in Vs. 36 wieder erscheinen. Aus dem Verhalten der drei Syrer zueinander ergibt sich, daß diese Glieder künstlich ausgeglichen sind, denn Syrsin hat sie verschieden, die beiden andern identisch. Die Textlage ist unter Beiziehung der Harclensis, welche es ermöglicht die ganze Entwicklung zu verfolgen, diese:

Syrsin	om.	ܐܝܟܐ	ܕܐܢܐ	ܘܠܐܬܪ	ܬܫܟܚܘܢܢܝ	ܘܠܐ	ܘܬܒܥܘܢܢܝ
Syrcrt	ܐܢܬܘܢ	id.	id.	ܘܠܐܬܪ	id.	id.	id.
Pesch	om.	ܐܝܬܝ	id.	ܘܐܝܟܐ	id.	id.	id.
Harcl	ܐܢܬܘܢ	ܐܢܐ	ܕܐܝܬܝ	ܘܐܝܟܐ	id.	id.	id.

Syrsin	ܝܗܘܕ̈ܝܐ	ܐܡܪܝܢ	35	. ܠܡܐܬܐ	ܐܢܬܘܢ	ܡܫܟܚܝܢ	ܠܐ
Syrcrt	id.	id.	35	id.	id.	id.	id.
Pesch	id.	id.	35	id.	id.	id.	id.
Harcl	id.	ܐܡܪܘ ܗܟܝܠ		id.	ܐܢܬܘܢ	ܡܨܝܢ	ܠܐ

Syrsin		ܗܢܐ	ܐܙܠ	ܓܝ	ܠܐܝܟܐ	ܠܢܦܫܗܘܢ	ܒܝܢ̈ܝܗܘܢ
Syrcrt		id.	id.	id.	id.	om.	ܚܕ ܠܚܕ
Pesch	ܕܥܬܝܕ ܠܡܐܙܠ	ܗܢܐ	ܠܘܬ	om.	id.	ܒܢܦܫܗܘܢ	om.
Harcl	ܕܥܬܝܕ ܠܡܐܙܠ		ܠܘܬ	ܗܢܐ	id.	ܠܘܬܗܘܢ	ܗܘܢ

[1] Durch syrische Vermittelung erklärt sich dann, daß der Arm հեթանոսք = ἔθνη für Ἕλληνες einsetzt. Ulf hat hier þiuda, also auch ἔθνη gedeutet.

[2] Nicht sowohl in der Unterlage der Übersetzung als in der der kirchlichen Organisation.

Syrsin	ܕܐܪ̈ܡܝܐ	ܠܙܪܥܐ	ܗܘ	ܠܡܐ	ܠܗ	ܐܢܬܘܢ	ܡܫܟܚܝܢ	ܕܠܐ
Syrcrt	id.	id.	id.	id.	id.	id.	id.	ܕܠܐ
Pesch	ܕܥܡ̈ܡܐ	ܠܐܬܪ̈ܘܬܐ	id.	id.	ܠܗ	ܚܢܢ	ܡܫܟܚܝܢ	ܠܐ
Harcl	ܕܚܢ̈ܦܐ	ܠܡܒܕܪܘܬܐ	om.	ܕܠܡܐ	ܠܗ		ܡܫܟܚܝܢ	ܠܐ

Syrsin	ܠܗ	ܐܢܬܘܢ	ܡܫܟܚܝܢ	ܕܠܐ	om.	ܡܠܦ	ܐܙܠ	om.
Syrcrt	id.	id.	id.	id.	om.	id.	id.	om.
Pesch	om.	om.	om.	om.	ܠܚܢ̈ܦܐ	ܘܡܠܦ	ܕܢܐܙܠ	ܥܬܝܕ
Harcl	om.	om.	om.	om.	ܠܚܢ̈ܦܐ	ܘܡܠܦ	ܕܢܐܙܠ	ܥܬܝܕ

Syrsin	ܕܐܙܠ ܐܢܐ	ܕܐܡܪ̇	om.	ܡܠܬܐ	om.	ܗܝ	ܡܢܐ	ܘ 36
Syrcrt	ܕܬܒܥܘܢܢܝ	id.	ܗܕܐ	ܡܠܬܐ	om.	id.	ܡܢܐ	ܐܘ 36
Pesch	ܕܬܒܥܘܢܢܝ	id.	om.	ܡܠܬܐ	ܗܕܐ	id.	ܡܢܐ	om. 36
Harcl	ܕܬܒܥܘܢܢܝ	ܕܐܡܪ̇	ܗܝ	ܡܠܬܐ	ܗܕܐ	ܐܝܬܝܗ	ܡܢܐ	om.

Syrsin	ܐܙܠܢܐ	ܕܐܢܐ	ܕܐܬܪ̇	ܘܕܐܡܪ̇	ܠܝ	ܐܢܬܘܢ ܡܫܟܚܝܢ	ܘܠܐ
Syrcrt	om.	ܕܐܢܐ	ܘܐܬܪ̇	om.	om.	ܬܫܟܚܘܢܢܝ	ܘܠܐ
Pesch	ܐܝܬܝ	ܕܐܢܐ	ܘܐܝܟܐ	om.	om.	ܬܫܟܚܘܢܢܝ	ܘܠܐ
Harcl	ܐܝܬܝ	ܕܐܢܐ	ܘܐܝܟܐ	om.	om.	ܬܫܟܚܘܢܢܝ	ܘܠܐ

Syrsin	ܠܡܐܬܐ	ܐܢܬܘܢ	ܡܫܟܚܝܢ	ܠܐ	
Syrcrt	id.	id.	id.	id.	
Pesch	id.	id.	id.	id.	ܐܢܬܘܢ
Harcl	ܠܡܐܬܐ	ܐܢܬܘܢ	ܡܨܝܢ	ܠܐ	ܐܢܬܘܢ

Das für den Urtext Wichtige ist Vs. 34 καὶ ὅπου ἐγὼ εἶμι (PH εἰμὶ) ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν und Vs. 36 καὶ (PH om.) τίς ὁ λόγος (ScPH add. οὗτος) ὅτι (oder ὃν) εἶπεν · εἶμι καὶ ὑμεῖς οὐχ εὑρίσκετέ με (ScPH ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετέ με) καὶ ὅτι εἶπεν ὅπου ἐγὼ εἶμι (Sc om., PH εἰμὶ) ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. Hier hat der Leser sich zu entscheiden. In Vs. 34 geht mit Syrsin der Memph, der Arm und der Äth, sowie altlat. acd vado — in Vs. 36 behalten das εἶμι bei Syrsin Äth Memph Arm und a. — Auf diesen Befund hin halte ich Syrsin für original, auch wo er in Vs. 36 ganz allein steht, zumal überall Wortstellung und Zusätze schwanken.

Der symbolische Sinn der Worte: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen, ist deutlich genug, sie besagen, daß die Gegner in das mystische Gebiet von Ješu's Gedankenwelt nicht eindringen können. Und das wird denn in der üblichen Weise nicht begriffen.

V. 37 der komme zu mir und trinke ist hebräischer Ausdruck. Das πρός με fehlt in bde Cyprian 706. 58. Appendix 115 und in ℵ*D, und das bessert den Text. Wenn Meyer-Weiss bemerkt:

‚Bei dem πινέτω denkt Jesus wie 4, 10, 14 an sein Wort als ein erquickendes . . . Wasser,‘ so stelle ich dazu Pirqe Aboth 1, 4, Jose ben Jo'ezer von Ṣerēda sagt: Dein Haus soll ein Versammlungsplatz für die Weisen sein, laß dich vom Staube ihrer Füße bestauben, והוי שותה בצמא את דבריהם = und trinke mit Durst ihre Worte. Vgl. Hiob 15, 16 איש שותה כמים עולה ein Mann, der Frevel trinkt wie Wasser.

In diesem Verse bricht Syrcrt in Curetons Ausgabe ab, von dem wir aber Vs. 37—8. 19 noch in drei Berliner Blättern haben, die ehemals zur Handschrift gehörten und dann als Vorsatzblätter in die Handschrift Orient. Quart 528 eingebunden sind. Sie sind von Roediger in dem Monatsberichte der Preußischen Akademie 1872 P. 557 zuerst veröffentlicht und von W. Wright als Fragments of the Curetonian Gospels in 100 Exemplaren (for private circulation) noch einmal abgedruckt. Außerdem haben wir in Syrcrt nur noch Joh 14, 10—12, 15—19, 21—23, 26—29. Alles dies ist jetzt in Burkitts Evangelion da Mepharreshe vereinigt und an der richtigen Stelle geboten.

Vs. 38 wie die Schrift sagt, dafür Pesch wie die Schriften gesagt haben. — Vs. 39 welche an ihn glaubten = οἱ πιστεύσαντες Syrsin mit BLT 18^{ev} Arm որ հաւատային, e Cypr 707 qui credebant und wahrscheinlich dem Sahiden. Aber Syrcrt Pesch ändern in ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܗܘܘ ܒܗ = qui credentes erant in eum, und Harcl in ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ = οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτὸν mit אDΔ al. Memph ⲚⲎ ⲈⲐⲚⲀϩ† ⲈⲢⲞϤ, Ulf þai galaubjandans þu imma, Altlat Rehd qr qui credunt in eum, ac ff²f Aur Hieron credentes in eum. Wenn Äth mit TBch[1] πιστεύσοντες = ela ja'amenu botu = welche an ihn glauben werden, schreibt, und b das Ganze fortläßt, so liegt die theologische Reflexion zutage, an der diesmal א Teil hat. — War der Geist nicht gegeben worden, — es kann auch artikellos ‚Geist‘ gefaßt werden, — einfach [τὸ D] πνεῦμα, ohne ἅγιον Syrsin Syrcrt Pesch, während Harcl das ἅγιον zusetzt. Das ἅγιον haben BDΔ, 1, 69 eq Ulf Äth Origenes Interpr. III, 900 C, nicht aber der griechische Text bei Preuschen 408, 444, 480. In ihm fehlt auch δεδόμενον, das B mit den Syrern hat. Neben οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγιον δεδομένον von Bac(b) steht Pseudo-Cypr. De rebapt. 87 nondum autem erat spiritus und אArm Memph Sahide mit οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα. — Δ mit οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγιον und D οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον ἐπ᾽ αὐτοῖς, dem Ulf gleich ist mit ana im, was deutlich retouchiert ist. Mit Syrsin ist δεδομένον auch in abceff² Rehd qr Aur geboten, wogegen f sich an D schließt, wenn er schreibt: quia nondum erat spiritus sanctus in eis. — Will

[1] So bei Tregelles ad. loc., während T Georg. πιστεύσαντες ediert ist.

man mehr Beweise für die dogmatischen Erwägungen der Redaktoren? Die Kombination der Altsyrer, Altlateiner, B, Euseb. Lud. 169 führt auf Echtheit von δεδομένον und Unechtheit von ἅγιον. — An den Pfingstgeist zu denken zwingt gar nichts, eine Johannesaussage ist aus Johannes zu deuten, d. h. diesmal nach Joh 20, 22 zu verstehen, und nicht aus 16, 7. *Seine Herrlichkeit* ܫܘܒܚܗ *nicht empfangen hatte* Syrsin. Dafür hat Syrcrt *die Herrlichkeit* ܫܘܒܚܐ, — Pesch und Harcl aber sind mit den Griechen identisch. Das ist abermals eine weitgehende dogmatische Nuance.

Vs. 40 *welche (es) hörten*, also bloß ἀκούσαντες ohne Objekt λόγον oder λόγων, das Syrcrt und Pesch zusetzen: Blass streicht mit Recht τῶν λογ; gemeint ist, die die Aufforderung Vs. 37 gehört haben. — *sagten: Dieser ist der Messias*, ohne den sonst gelesenen, sachlich übrigens hier mindestens überflüssigen Zusatz οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, der eine Kompletierung nach den Synoptikern scheint, Matth 16, 14, deren Ἠλίας hier mit ὁ προφήτης gemeint ist. Aber gerade weil dieser auf Kenntnis jüdischer Dogmatik ruhende Ausdruck gebraucht ist, wage ich nicht den griechischen Text zu verwerfen, und halte ein Versehen des Kopisten des Syrsin für möglich.

Vs. 44 *vermochte Hand an ihn zu legen* ist in Syrcrt und Pesch beseitigt, die ἐπέβαλεν oder ἔβαλεν = ܐܪܡܝ nach den Griechen setzen. Die allein von Syrsin überlieferte Fassung ἐδύνατο ἐπιβάλλειν entspricht allein dem Zusammenhange und der Sachlage, sie sagt deutlich, was Vs. 30 von seiner Stunde nur nach göttlicher Kausalität andeutet.

Vs. 45—52. Das Schlußergebnis ist die Äußerung der Priester und Pharisäer, und dazu paßt nicht, daß Syrsin sagt: *und kamen zu diesen Volkshaufen und zu den Pharisäern*. Es sollte sein *zu diesen Priestern*, ܟܗ̈ܢܐ statt *Volkshaufen* ܟܢ̈ܫܐ. Hält man die Syrer nebeneinander:

Syrsin	ܠܗܘܢ	ܘܐܡܪܝܢ	ܦܪ̈ܝܫܐ	ܘܠܘܬ	ܟܢ̈ܫܐ	ܗܢܘܢ	ܠܘܬ	ܘܐܬܘ
Syrcrt	ܠܗܘܢ	ܘܐܡܪܝܢ	ܘܦܪ̈ܝܫܐ		ܟܗ̈ܢܐ	ܪ̈ܒܝ	ܠܘܬ	om.
Pesch	ܠܗܘܢ	ܘܐܡܪܘ	ܘܦܪ̈ܝܫܐ		ܟܗ̈ܢܐ	ܪ̈ܒܝ	ܠܘܬ	ܘܐܬܘ

Syrsin	ܘܦܪ̈ܝܫܐ	ܟܗ̈ܢܐ
Syrcrt	ܦܪ̈ܝܫܐ	ܗܢܘܢ
Pesch	om.	ܟܗ̈ܢܐ

Syrsin Et venerunt ad illas turbas et ad Pharisaeos, et dicunt eis sacerdotes et Pharisaei

Syrcrt . . . ad summos sacerdotes et Pharisaeos et dicunt eis illi Pharisaei

Pesch . . . ad summos sacerd. et Phar. et dixerunt eis sacerdotes

so sieht man, daß die sachliche Auffassung verschieden war, daß aber neben dem ܟܗ̈ܢܐ ܘܦܪ̈ܝܫܐ am Ende des Syrsin das vorangehende ܟܢ̈ܫܐ = Volkshaufen nicht am Platze ist. Die Lesart des Syrcrt drückt Chrysostomus bei Tischendorf aus καὶ λέγουσιν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι, die griechische Masse aber hat ἐκεῖνοι. Man möchte für ܟܢ̈ܫܐ in Syrsin ܟܗ̈ܢܐ vermuten, so daß in der Übersetzung zu ändern wäre: und kamen zu jenen Priestern und Pharisäern. Dann ist der Zusammenhang bündig. Aber in der Fortsetzung reden bei Syrsin die Priester und Pharisäer — bei Syrcrt die Pharisäer — in Pesch die Priester — bei den Griechen und danach in Harcl ἐκεῖνοι. Hingegen steht Vs. 47 ausnahmslos in allen Zeugen οἱ Φαρισαῖοι, was Syrcrt schon hier hat, der also relativ (cf. Vs. 32) konsequent ist. — Von den bei den Syrern vorliegenden Varianten finden sich bei den Lateinern insoweit Spuren, als sie nicht ἀρχιερεῖς = ܪ̈ܒܝ ܟܗ̈ܢܐ ausdrücken, venerunt ergo ministeria ad pontifices = ܟܗ̈ܢܐ, das in Syrsin für ܟܢ̈ܫܐ zu postulieren ist. So e Rehd Aur Hieron, dagegen principes sacerdotum a c d ff²q f, womit Arm Memph Ulf Äth stimmen.

Mit dieser Unsicherheit hängen dann die verschiedenen Formen von Vs. 32 zusammen, wo die Syrer sich so verhalten, daß Syrcrt den Griechen angeähnelt ist, wie oben zur Stelle gezeigt ist. Aber hier haben alle drei die Hohenpriester, die Syrsin in Vs. 45 mit den Altlateinern verleugnet.

Auch mit dem: Wo ist er, ihr habt ihn nicht gebracht steht Syrsin allein; ebenso Vs. 46 Niemals hat ein Mensch etwas geredet, was dieser Mann geredet hat, (Syrcrt redet,) wo das etwas (ܡܕܡ) in Syrcrt erhalten, in Pesch aber in ܗܟܢܐ ܐܝܟ = οὕτως ὡς umgebildet ist.

So erübrigt Vs. 49, dessen ἐπάρατοί εἰσιν unnütze Schwierigkeit gemacht hat. Es bedeutet nicht: Sie sind verflucht — sondern: Sie sollen verflucht sein, — wie wenn man mit einem deutschen Kraftausdrucke sagte: Nur dies unwissende Gesindel glaubt an ihn — hole sie der Teufel, — oder nur dies unwissende, gottverfluchte Gesindel glaubt an ihn. So wird jeder die Worte verstehen, der die liebenswürdigen Fluchformeln kennt, die der Orient noch heute anwendet, und in denen ebenso wie in den Segensformeln kein Imperativ oder Jussiv, sondern das Verbum finitum gebraucht wird, denen in Nominalsätzen ein Pronomen entspricht. Hierher gehören alle Eulogien wie ברוך הוא, ברוך שמו, ברוך שמה, worin nicht εὐλογητός ἐστιν gemeint ist, sondern εὐλογητὸς ἔστω, obwohl ersteres die wörtliche Übersetzung ist. So ist hier ἐπάρατοί εἰσιν hebräische Formel für ἐπάρατοι ἔστωσαν. Darnach wird das Perfektum im Arabischen Formel

für Wünsche, Segnungen und Flüche, so daß das vulgär gesprochene na'alahu-llâh, das eigentlich la'anahu-llah ist, nicht wörtlich: Gott hat ihn verflucht bedeutet, sondern: Möge ihn Gott verfluchen,[1] und in der Formel adâma baqâhu ist der Sinn: Möge Gott sein Leben verlängern, obwohl es buchstäblich bedeutet: Er hat sein Leben verlängert. Hebräisch wird für raḥimahu-llâh Futur gesetzt ירחמהו אדני = Gott erbarme sich seiner, im Nominalsatze ארורים הם = ἐπάρατοί εἰσιν hat aber das הם = εἰσὶν jussiven Sinn wie in ברוך הוא = εὐλόγητός ἐστιν.

Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, fühlt hier den ganzen Gegensatz zwischen den Gelehrten, den Talmîde ḥakamîm, und den Idioten, ὄχλος, 'Amme ha'areṣ, heraus, den der Evangelist als Sachkundiger mit einem Striche charakterisiert. Die Idioten, gesetzesunkundige 'Amme ha'areṣ, die das Schema' nicht lesen, keine Tephillin und Ṣiṣith tragen, keine Mezûza an der Tür haben Berach. 47[b], also die äußeren Zeichen des jüdischen Ritus nicht beachten, — hier ὁ ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον, — die im Betreff der Verzehntung und Reinheit der Speisen nicht ganz zuverlässig sind Demai 2, 2, 3, Sabb. 13[a] — Ma'aser šeni 3, 3; 4, 6 — so daß man bei ihnen keine Gastfreundschaft annehmen darf, erscheinen den Gelehrten so verächtlich, daß sie ihren Schülern verbieten, einen Sohn mit einer ihrer Töchter zu verheiraten Pes 49[b], daß ein Talmîd ḥakam nicht mit den 'Amme ha'areṣ in Gesellschaft sein soll, weil er sich könnte verleiten lassen, ihnen zu folgen Berach. 43[b], so daß R. Aqîba — als ungefährer Zeitgenosse des Evangelisten sagt: כשהיתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור׳ אמרו לו תלמידיו רבי אמור ככלב אמר להן זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם׃, d. h. Als ich noch ein idiotischer 'Amm ha'areṣ war sagte ich: Wer schafft mir einen Gelehrten herbei, damit ich ihn wie ein Esel beiße! Da sagten seine Schüler:

[1] In den heiligen Texten sind solche Flüche natürlich nicht oft zu finden, da diese den Vulgärton nicht zulassen, aber in populären Schriften sind sie häufig genug. Z. B. Pseudo-Wâqidi Conquest of Syria I, 164 sagt von den griechischen Feldherren Tomas und Harbis (Heraclius ?) Châlid: فقال خالد ايم الله لولا ذمامك لقتلتهما ولكن يخرجان عنى من هذه البلدة لعنهم الله حيث شاء, wo es حيث شاؤوا sein sollte, d. h. Ich schwöre bei Gott, wären die Zwei nicht in deinem Schutze, so würde ich sie töten. So aber werden sie von mir aus diesem Lande gehen — Gott verfluche sie, — wohin sie wollen. — (Oder Gott verfluche sie, wo er Lust hat.) Vgl. Wright, Arab. Gram. II, 2 D. Arabische Bigotterie will in den Segensformeln das Allah tabâraka wa ta'âla, d. i. Gott sei gesegnet und erhöht, zwar als Deklaration fassen: der gesegnet und erhöht ist, — doch ist das nur religiöse Prüderie. Nach Hamasa P. 101 ist أَبَيْتَ اللعْنَ Gruß für arabische Könige mit dem Sinne: Mögest du keine Veranlassung geben, daß man dir flucht.

Rabbi, sage doch wie ein Hund! Er antwortete: Ein Esel beißt und bricht die Knochen entzwei, ein Hund aber beißt ohne die Knochen zu zerbrechen. R. Eleazar drückte seinen Haß in den Worten aus: Einen 'Amm ha'areṣ darf man am Versöhnungstage, selbst wenn er auf einen Sabbath fällt, die Gurgel abschneiden (נוחרו). Die Schüler sagten: Sage doch schlachten (שוחטו)! Nein, erwiderte er, zum Schlachten gehört ein Segenspruch, zum Gurgelabschneiden aber nicht. Pes 49ᵇ.

Der Grund dieses verachtungsvollen Hasses war die Gleichgültigkeit, mit der der gemeine Haufe den immer peinlicher werdenden Reinheitsvorschriften der Gelehrtenzunft (חברים) gegenüber stand, durch die sie bedrückt wurden.[1] So sehen wir auch in diesen Verhandlungen bei Johannes das Volk durchaus nicht auf Seiten der Pharisäer, sie helfen ihnen nicht Ješu' zu ergreifen, sondern stehen im Grunde auf der Seite Ješu', nur wagen sie aus Ängstlichkeit (Vs. 25 und 13 nach richtigem Verständnis) nicht zu handeln, denn die sadducäische Obrigkeit führte ein strenges Regiment mit Hülfe ihrer Scharwächter. Das waren die letzten Konsequenzen der Grundanschauung, die sich Neh 13, 15 ff. zuerst zu erkennen gibt. Die 'Amme ha'areṣ vergalten den Haß reichlich und hatten Ursache genug dazu, denn durch die Bestimmung, von ihnen kein Zeugnis anzunehmen und ihnen kein Zeugnis auszustellen, sie nicht zu Vormündern und Armenkassenverwaltern zu machen, und nach Hillel sie nicht als Aufwärter bei Tisch zuzulassen Berach. 52ᵇ, ja sogar etwas von ihnen Verlorenes nicht öffentlich aufzurufen, wurden sie zu Menschen zweiter Klasse. Es ist daher kein Wunder, daß sie die Talmidê ḥakamîm ärger haßten, als die Israeliten von den heidnischen Völkern gehaßt wurden, und daß ihre Frauen noch feindseliger waren als die Männer.[2] Letzteres war sehr natürlich, weil für einen Talmîd ḥakâm eine Heirat mit ihnen mit den Worten verboten wird: שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהן הוא אומר ארור שכב עם כל בהמה, d. h. sie selbst sind ein Greuel, ihre Frauen kriechendes Gewürm,

---

[1] Um des lieben Friedens willen machten die Ḥabere, d. i. die strenge Genossenschaft Konzessionen im praktischen Leben, aber nicht gern. Man lese Schebi'ith 4, 9: Die Frau eines Ḥaber darf an die Frau eines Amm ha'areṣ ein Mehlsieb und Kornsieb borgen, auch mit ihr Getreide verlesen, mahlen und sieben, aber wenn diese schon Wasser auf das Mehl gegossen hat, nicht mehr mit ihr in Berührung kommen (die Feuchtigkeit überträgt die Unreinheit leichter als das Trockene), denn man soll die Gesetzesübertreter nicht unterstützen. Das Alles geschieht nur um des Friedens willen, um dessentwillen man auch den Goj grüßt. Matth P. 117.

[2] Pesach 49ᵇ גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל ונשותיהן יותר מהן׃

und von ihren Töchtern sagt die Schrift (oder Gott): Verflucht sei, wer irgend einem Tiere beiwohnt. Dabei waren übrigens die Rechtsgelehrten so gnädig, für die Festtage die Unreinheit der 'Ammeha'areṣ zu suspendieren, denn ‚der Allgnädige hat ihre Unreinheit am Feste für rein erklärt' Hagiga 26[a].

Solchem Gesindel, wenn man es erwähnen muß, einen kräftigen Fluch nachzuschicken, ist dem Sinne der Semiten durchaus angemessen, und die Darstellung des Evangelisten sachgemäß und lebendig. So spricht auch der Qorân 2, 82: ‚Und sie sagen, unsere Herzen sind unbeschnitten. Ja Gott verfluche sie, nur wenige glauben.' Dann Vs. 83: ‚Den Qorân verleugnen sie auch, Gottes Fluch über die Leugner.' Ebenso lebendig ist auch der Schluß, wo Nicodemus der Majorität opponiert und mit dem dem Talmud analogen Worte abgewiesen wird: ‚Forsche und siehe.' Es ist, wie wenn man das תָּא וּשְׁמַע oder זִיל וַחֲזִי oder לך ולמד der Rabbinen hörte.

Die Fluchformel ἐπάρατοί εἰσιν fehlt in Syrsin, aber Syrcrt hat sie ܕܠܝܛܝܢ ܐܢܘܢ — der Ausdruck für ὄχλος ist in Syrsin ursprünglich ܩܦܝܐ, genau ‚Abschaum' ediert worden. In Syrcrt steht ܩܘܛܢܐ, beides sehr seltene Wörter, für die Pesch ganz verkehrt ܥܡܐ = λαὸς einsetzt,[1] wie sie auch das אוריתא = Thora in das verwaschene ܢܡܘܣܐ = Gesetz verschlechtert. In meiner Übersetzung ist daher Vs. 49 zu schreiben: Gesindel, das die Thora nicht kennt. In der Aussprache qefāyā bedeutet das קפיא im Syrischen den am Ufer der Flüsse angespülten Schmutz und den Schmutz auf dem Lampenöl, in der Aussprache qufāyā den zusammengefegten Kehricht. Das קוטנא des Syrcrt bedeutet das geringe Volk. Nach der letzten Lesung ediert indessen Frau Lewis auch in Syrsin ܩܛܢܐ, aber ohne Waw geschrieben.

Vs. 50. Der zuvor in der Nacht zu ihm gekommen war. So Syrsin, aber die Syrer beweisen Feilung, denn sie stehen so:

Syrsin	ܗܘ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܠܘܬܗ	ܒܠܠܝܐ ܠܩܕܡܝܢ ܐܘܪܝܬܐ
Syrcrt	ܗܘ ܕܐܙܠ ܗܘܐ ܠܘܬܗ	ܒܠܠܝܐ ܕܠܩܕܡܐ ܠܘܩܕܡܝܢ
Pesch	ܗܘ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܠܘܬ ܝܫܘܥ	ܒܠܠܝܐ ܕܠܩܕܡܐ
Syrsin	ܕܠܩܕܡܐ ܕܝܢܐ	ܒܪܢܫܐ ܥܕܠܐ ܫܡܥ
Syrcrt	ܐܘܪܝܬܐ ܕܝܢܐ	ܠܒܪܢܫܐ ܥܕܠܐ ܫܡܥ
Pesch	ܢܡܘܣܐ ܕܝܠܢ ܡܚܝܒ	ܠܒܪܢܫܐ ܐܠܐ ܡܢ ܫܡܥ

d. h. is qui venerat (Sc. profectus erat) ad eum (P ad Jesum) noctu antea (P om. antea, Sc. transposuit sic: Num forte antea lex judicat

[1] Blass ist P. XXIX über עמא als ὄχλος in einem Irrtume befangen. Vgl. Matth P. 402 ff.

hominem quam aliquis audierit): Num forte lex (Pesch ὁ ἡμέτερος νόμος) judicat (Pesch condemnat) hominem. Das πρότερον ist in P verschwunden, nachdem es in Sc zu einer verzwungenen Konstruktion ܒܠܠܝܐ . . . ܠܩܘܕܡܝܢ gemißbraucht ist. Syrcrt fand es also vor, es ist altsyrisch und zugleich armenisch ի գիշերին յառաջագոյն = in nocte antea. So auch mit Umstellung πρότ. εν. ν. = ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛϫⲱⲣϩ Memph., wogegen Sahid wie Hrs das πρότερον allein hält und ἐν τῇ νυκτὶ fallen läßt. Umgekehrt ist in der Form des Ulf das πρότερον beseitigt, wenn er schreibt: saei atiddja du imma in naht. — Nach ℵ* streichen Tischendorf und Blass das Ganze als Glosse und behalten nur εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν, was mir nach der syrischen Kette der Überlieferung nicht berechtigt scheint, wo der vollständigste Text an der Spitze steht und in Harcl wieder erscheint. Wenn Lachm. und West.-H. nur bieten ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, so fehlt etwas im Gedanken, erst wenn ἐν τῇ νυκτὶ dasteht ist die Erwähnung klar. Also entweder mit Tisch nach ℵ* streichen oder nach Syrsin Dcdff^2 halten, aber dann das Ganze. Eher könnte sachlich πρότερον als das νυκτὸς gemißt werden. Ich muß für das Halten eintreten. Wie denn auch wirklich BΛℵ^c Hieron. νυκτὸς bieten ohne das πρότερον. Die altlateinischen Zeugnisse ergeben: 1. nocte prius cff^2, 2. venit ad eum nocte qd, 3. qui prius venit a und qui venerat ad ihm primo tempore e.

VIII, 1—12. Die in Syrsin, Syrcrt, der echten Pesch ja auch in der Harclensis nach Bernsteins Ausgabe (Das heilige Evangelium des Johannes, syrisch in harklensischer Übersetzung, Leipzig 1853) fehlende, aber in Whites Philoxeniana erscheinende Geschichte der Ehebrecherin zerstört anerkannter Maßen die Disposition der Erzählung, die von 7, 14 bis 8, 59 in einem Zuge fortgeht und durch 7, 37 in zwei Abschnitte zerlegt wird. An die 7, 37 beginnende Erörterung, daß von Ješu' das erquickende Wasser zu nehmen ist, schließt sich die weitere Entwicklung: Er ist das Licht 8, 12 und mit Zurückgreifen auf 7, 36 die Erläuterung, daß die Juden zu seiner Stätte nicht kommen können, weil sie von Unten sind, daß er für die Welt redet und nicht für sie, über die er zu reden und zu richten hat 8, 21. Das wird dann mit Rücksicht auf den Samen Abrahams ausgesponnen, dessen wahre Kinder sie nicht sind, so daß in der Form der wahren Abrahamskindschaft der universalistische Gedanke zum Ausdrucke kommt, da Abraham der Vater der Masse der Gojim war. Genes 17, 4, 5 — גוים nicht עמים. Das ist Weiterbildung der paulinischen Theorie, welche sich Gal 3, 7 findet, und nach der οἱ ἐκ πίστεως Abrahams Söhne sind. Die ἐκ πίστεως werden mit Abraham zugleich gesegnet, in welchem Genes 12, 3 alle Völker

gesegnet sind, und sie werden auf Grund des Glaubens wie Abraham, nicht aber aus dem die Juden bindenden Gesetze das Leben haben (ἐκ πίστεως ζήσεται). Die Verheißung des Geistes, was doch bedeuten wird, was der Geist verheißen hat, erlangen die Menschen durch den Glauben, und damit wird der Segen über Abraham in Ješu' auch den Gojim vermittelt und ist nicht auf Israel beschränkt. Denn Abrahams verheißener Sohn ist eben Ješu' der Messias Gal 3. 16; und darum wer Christi ist, der ist des Samens Abrahams und als solcher Erbe der Verheißung. Vgl. Rom 4, 10—24. Durch das historische Eintreten des Gesetzes (παρεισῆλθεν) ist der an Abraham verheißene universale Gnadenwillen Gottes nicht aufgehoben, sondern nur in seiner Ausführung in bestimmter Weise mit bedingt. Beide Seiten der göttlichen Absicht müssen zur Ausführung kommen Rom 9, 6. Die Verheißung an die Gerechtigkeit suchenden Heiden wird durch den Glauben verwirklicht 9, 30. Aber Israel? Durch das Gesetz kann die Gerechtigkeit nicht kommen! Israel hat den Eifer für Gott, aber mit Unverstand, es ist nicht verworfen 11, 2, durch seinen Fehltritt kommt das Heil an die Heiden 11, 11, sein Vergehen wird zum Reichtum für die Welt. Da aber die göttliche Verheißung unwiderruflich ist, so wird Israel wenn die Völker errettet sind, auch errettet werden 11, 25, denn Israels Ungehorsam war ein Heil für die Völker, und darum wird auch Israel Erbarmen finden 11, 32.

Solche Lehre und noch mehr die Form der Deduktion ist nur auf dem Boden des Midrasch erwachsen, sie ist jüdische Gnosis, sachliche Identität mit dem jüdischen Midrasch aber ist ausgeschlossen, weil dieser die Einzigkeit Israels aufrecht erhält, die Paulus zu Gunsten der Heidenwelt modifiziert. Analoge Elemente jedoch sind im jüdischen Midrasch über Abraham vorhanden. Abraham ist der Gerechte, der צדיק in erster Linie Trg Jeruš zu Genes 15, 1, 11; 12, 7, er wird Genes Rabb Par 39 הצדיק schlechthin genannt, dem sein Glauben zum Verdienst זכות angerechnet wird, und im folgenden Zusammenhange wird er sogar als eine neue Kreatur bezeichnet: ואעשך לגוי גדול · אמר לו · ומנח לא העמדת שבעים אומות ? אמר לו אותה אומה שכתוב בה כי מי גוי גדול אני מעמיד ממך! אמר ר׳ ברכיה · אתנך ואשימך אין (Deut 4, 7, 8) כתוב כאן אלא ואעשך משאני עושה בריה חדשה את פרה ורבה, d. h. Als Gott zu Abraham sagte: Und ich mache dich zu einem großen Volke, Genes 12, 2, erwiderte dieser: Und hast du nicht von Noah her siebenzig Nationen aufgestellt? Da sagte Gott: Diejenige Nation von der geschrieben steht: Denn welches ist ein großes Volk Deut 4, 7, 8, die errichte ich von dir her! R. Berechja sagt: Hier (Genes 12, 2) steht nicht: Ich werde dich setzen oder stellen, sondern ich werde dich machen (was Genes 1, 16, 7 für Schaffen gebraucht ist). Da

ich eine neue Kreatur mache, so sei du fruchtbar und mehre dich. Der Segen folgt hier wie in der Schöpfungsgeschichte. — Dasselbe ist auch in Tanḥûma לך לך Nr. 3 aufgenommen. Also Abraham ist dem Midrasch eine καινὴ κτίσις, der durch sein Gebet Unfruchtbare und Kranke heilt, ja dessen bloßer Anblick sie erleichtert, durch dessen Verdienste die im Meere segelnden Schiffe nach R. Ḥannina gerettet wurden, dem Gott alle Segen nach R. Berechja in die Hand gegeben hat, so daß der gesegnet ist, von dem es Abraham gut scheint, daß er gesegnet werde (למאן דחזי לך למברכא בריך) und für dessen Ehre nach R. Jirmeja Gott mehr als für seine eigene Ehre besorgt ist. Wir haben hier denselben Ausdruck καινὴ κτίσις, den Paulus Galat 6, 15, 2 Kor 5, 17 für seine Schilderung des Christentums und der Christgläubigen verwendet. Bei diesen phantastischen Methoden ist es natürlich unmöglich scharf nachzuweisen, welche Gedankengänge im Grunde des Gemütes bei Paulus sich entwickelt haben, aber schon diese wenigen Analogien lassen uns einen Blick in seine geistige Werkstatt tun, die nun eben pharisäisch und rabbinisch war, so daß er den Pharisäismus mit seinen eigenen Waffen bekämpfte und gar keine anderen anwenden konnte, weil sie unwirksam gewesen wären. Dadurch wird seine hellenische Schule nicht ausgeschlossen. Hiernach muß man annehmen, daß die paulinische Abrahamspekulation auf dem Boden des jüdischen Midrasch, oder der Gnosis ruht, und zugleich, daß sie die Voraussetzung für die Aussage Ješu' im Johannes bildet, daß die Juden gar nicht Kinder Abrahams, sondern Kinder des Satans sind, womit der paulinische Standpunkt bei Weitem überholt ist. Das Mittelglied liegt in der Lehre des Täufers Matth 3, 8, Luk 3, 9. Wenn dort Gott dem Abraham aus den Steinen kann Nachkommen erwecken, so ist von wirklicher leiblicher Nachkommenschaft gänzlich abstrahiert, es ist Geistesverwandtschaft, die zum Abrahamssohne macht. Ist so der Begriff Abrahamssohn gleichgesetzt mit gläubig, bekehrt, dann sind eben die Bekehrten Abrahams Söhne und die Unbekehrten Söhne des Satans, wobei in beiden Fällen gleichmäßig die leibliche Abkunft gar nicht in Betracht kommt, was dann freilich den Juden als Abrahamiden gegenüber zu der Konsequenz führt, daß die Abrahamiden nicht Abrahamiden sein sollen. Es ist das Spiel zwischen den geistigen, d. i. wahren und den leiblichen, d. i. nicht wahren Abrahamssöhnen. Das alles zeigt eine höchst sublimierte Stufe der Spekulation, der das gewöhnliche Judentum nicht folgen konnte, obwohl die Prämissen in der jüdischen Gnosis vorhanden waren.

In ihr war denn auch der zweite für die Juden so anstößige Punkt, daß Ješu' vor Abraham gewesen sein wollte und Abrahams

Sehnsucht, den Tag, d. h. die Erscheinung Ješu' zu sehen, ihm zur Freude erfüllt sei, vorbereitet und hat seine Analogien. Zunächst kannte das Judentum die Idee der Präexistenz der Seelen, welche in Ješu' Wort πρὸ Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί = טרם אברהם היה אנכי oder לפני [קודם?] אברהם אנכי vorausgesetzt ist.[1] Das ist nicht auf Philo zu beschränken, nach welchem „die Seelen in ihrem vorzeitlichen Dasein von keinem Leibe beschwert, ungehemmt der Anschauung des Göttlichen“ lebten,[2] sondern ist auch in die Lehre der Palästinenser eingedrungen, wie sich aus den folgenden Worten des R. Jose ergibt: אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, d. h. Der Davidsohn kommt nicht, bevor zu Ende sind die Seelen im Guf, und Guf bedeutet hier nicht Leib, sondern den Aufenthaltsort der präexistenten noch ungeborenen Seelen, so daß der Sinn ist: Erst wenn alle präexistierenden Seelen auch wirklich leiblich geboren sind, kommt der Messias. Wollte man גוף als Körper übersetzen, so hieße es, er komme nur, wenn alle im Körper existierenden Seelen zu Ende sind, das wäre wenn alle tot sind, und das ist sachlich undenkbar. Daher kommentiert Raschi: אוצר יש ושמו גוף ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות לְהִוָּלֵד ונתנם לשם d. i. Es gibt ein Schatzhaus, das Guf heißt, und von Uranbeginn sind alle die Seelen geschaffen, welche geboren werden sollen und Gott hat sie dorthin versetzt. So ist das Dictum Aboda zar. 5ª auch in Genes Rabb Par 24 verstanden: לעולם אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות, d. h. In Ewigkeit wird der König, der Messias, nicht kommen, bevor alle Seelen geschaffen sind, welche im Gedanken (Gottes) zum Geschaffenwerden aufgestiegen sind.

[1] Daß das ἐγὼ εἰμὶ einem einfachen אנכי entspricht und nicht etwa הייתי dazu gehört, hat schon Lightfoot erkannt, dessen Note ich hierher setze: Dictio haec ἐγώ εἰμι aliquando reddit simplicem vocem אנכי, Ego, apud Graecum interpretem libri Judicum et Ruth, nam varius alibi invenies. Jud 6, 18 אנכי אשב, gr. ἐγώ εἰμι καθίσομαι, Latinus interpres ego quidem manebo. Und so 11, 27, 35, 37, Ruth 4, 4, wo dem אנכי אגאל und dem gr. ἐγώ εἰμι ἀγχιστεύσω sogar im Lateiner ego sum, redimam entspricht. Die Aufzählung bei Redpath-Hatch sub ἐγώ bestätigt das, denn es kommt 18 (17?) Mal vor und dreimal steht es auch für das kürzere אני 2 Reg 10, 9; 22, 20 Ezech 36, 36. Auch einige Stellen aus Aquila und Theodotion werden dort mitgeteilt. — Darum sollte das εἰμί in unserer Stelle nicht gepreßt werden.

[2] Zeller, Geschichte der griech. Phil. [3] III, 2, P. 397 nach De Gigant. 7 (266 M), Leg. Alleg. 12 (49 M), 29 (62 M). Der nach dem Urbilde Gottes geschaffene Mensch wird hier οὐράνιος genannt und ihm Adam als γήϊνος entgegengestellt. Jener himmlische Adam entspricht dem אדם הקדמון der palästinischen Spekulation, von dem sogleich geredet werden wird. Hier liegt auch die Wurzel und der Anknüpfungspunkt für die paulinische Weiterentwickelung der Lehre, die den paulinischen himmlischen Menschen zum εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col 1, 15 und zum ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας 2, 12 werden läßt.

Wie die Präexistenz der Seelen nach der Schöpfung, so ist auch eine Idealwelt vor der Schöpfung den Palästinensern nicht unbekannt, die sie nach Art der Gnostiker mit Abstraktionen, resp. personifizierten Begriffen, ja sogar mit konkreten Dingen füllen. Denn vor der Schöpfung der Welt, heißt es Nedar 39[b], sind sieben Dinge geschaffen gewesen, 1. die Thora,[1] 2. die Bekehrung, 3. der Garten Eden, 4. Gehinnom, die Hölle, 5. der Thron der Ehre, 6. der Tempel, 7. der Name des Messias. Dasselbe wird Pes. 54[a] vorgetragen, wo wir außerdem noch erfahren, daß zehn Dinge präexistent geschaffen sind, und zwar als letzte Werke der Schöpfungswoche am Eingang des Sabbathes, der die Schöpfungswoche schloß. Es sind 1. der Brunnen von Num 21, 16; 2. das Manna, 3. der Regenbogen, 4. die Schreibkunst und 5. die Schrift, 6. die Gesetzestafeln, 7. das Grab des Moše, 8. die Höhle, in der Moše und Elias gestanden haben, 9. das Auftun des Mundes von Bileams Eselin, 10. das Auftun des Mundes der Erde um die Frevler (Qoraḥ) zu verschlingen. Beide Aufzählungen sind eine alte Lehre, eine Baraita, die anonym mit הא תניא = siehe es wird überliefert, eingeführt sind. Daß andere das Feuer und den Maulesel, oder den Widder, den Abraham für Isaak opferte und den Schamîr, d. i. ein Tierchen, das zum Spalten der Steine beim Tempelbau verwendet wurde, dazuzählten, und R. Jehuda auch die erste Zange nannte, sei im Vorbeigehen erwähnt. Es zeigt, daß solche Betrachtungen in verschiedener Weise angestellt worden sind, und da sie Pirqe Abot 5, 6 in einer andern Form vorliegen, in der die anonyme Aufzählung mit Stücken aus der zweiten Reihe verbunden erscheint, welche die Namen der Urheber bringt, also z. B. den Schamîr erwähnt, so sieht man, daß sie älter sind als der Traktat Abot, den man in die Zeit der Mischna setzt. Im Midrasch Genes Rab. wird auf diese Lehre oft angespielt, sie war also geläufig.

In dieser Idealwelt war der ganze geschichtliche Verlauf der Welt vorgebildet, und er wurde dem Adam vor der Einblasung des Odems gezeigt, als er noch wie ein גולם (Fötus, hier aber wie eine unbelebte Statue) dalag und die ganze Welt bedeckte. Damals zeigte Elohim dem Adam harischon alle Generationen und ihre Forscher, alle Generationen und ihre Gelehrten, alle Generationen und ihre Verwalter Abod. zara 5[a] und Genes Rabb 24. Adam nahm dabei Teil an den Geschicken der Adamskinder, und das liefert uns eine Parallele zu Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν καὶ εἶδε καὶ

[1] Samaritaner verlegen die Schöpfung der Thora in das Hexaemeron Gesenius Carm. Sam 4, 18: Den göttlichen Willen enthalten jene Tafeln, den Willen, den er in jenen sechs Tagen beschlossen hat.

ἐχάρη, denn der Text in Abod. zar. fährt fort: כיון שהגיע לדורו של ר׳ עקיבה שמח בתורתו ונתעצב במיתתו׳ אמר ולי מה יקרו רעיך אל, d. h. da er zur Generation des R. Aqiba kam, freute er sich über dessen Lehre und betrübte sich über seinen Märtyrertod, er sagte: Wie wert sind mir deine Freunde, o Gott. — Das Ganze ist Midrasch zu Psalm 139, 16—17, wo im Targum darauf angespielt wird.

Wir stellen dazu die Lehre des R. Sim'on ben Laqisch, daß der Geist, der über den Wassern schwebte, der Geist des Messias war Beresch. rab. 2, und die Identifizierung der Thora — was doch Lehre und nicht Gesetz bedeutet — mit der Weisheit, welche als Werkmeisterin Gottes bei der Schöpfung waltete. Denn auf die Frage, wodurch es textuell begründet sei, daß die Thora das erste vor der Weltschöpfung gebildete Ding sei, wird geantwortet: Weil es Prov 8, 21 heißt: Jahve hat mich als den Erstling seines Weges bereitet, was dort von der Weisheit gesagt ist, die also mit der Thora identisch gesetzt wird. Im Henoch 42 fand die Weisheit auf Erden keinen Platz, kehrte in den Himmel zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln. Also war sie vor der Schöpfung, kam auf die Erde (predigte auf den Gassen Prov 1, 20; 8, 1) und stieg wieder auf, wobei Raum für die Ungerechtigkeit wurde, die aus ihren Behältern auftauchte. Ihr Schicksal ist dem des Logos parallel. Ehe Gott die Schöpfung zur Ausführung brachte beriet er sich mit der Thora Sap Sal 9, 9 oder Sophia, ja θεωρία. Sie war das Erste. Damit haben wir die Idealwelt, in welcher die ganze Realwelt antizipiert war, und dabei wurde für die Idealwelt noch eine Unterscheidung gemacht. Denn von den vor der Weltschöpfung existierenden Dingen sind zwei real vorhanden (geschaffen נבראו), die andern aber nur in der Idee Gottes als zu schaffende vorhanden.[1] Geschaffen sind die Thora und der göttliche Thron der Ehre, sie also sind in Realexistenz vor der Weltschöpfung, hingegen sind die Erzväter und Israel, der Tempel und der Name des Messias nur in der Idee existierend (עלו במחשבה להבראות).

Man bemerkt, daß diese Aufzählung mit den beiden oben mitgeteilten nur teilweise übereinstimmt, und daß hier die Erzväter (אבות) genannt sind, die oben fehlen. So würde hiernach Abraham nur als in der Idee präexistent ewig sein. Das paßt zu Johannes 8, 56 nicht genau, doch berühren sich beide Vorstellungen äußerst nahe, und es bleibt stets zu berücksichtigen, daß alle diese Anschauungen weich und nicht zu dogmatischer Exaktheit durchgebildet sind. Das Ganze

[1] Wer sieht nicht, daß alles dies ein Kernpunkt sowohl jüdisch-samaritanischer als christlicher Gnosis ist?

ist nebelhaft unbestimmt und wurde verschieden vorgestellt, so daß z. B. Moše bei den Jerusalemiten nicht als präexistent aufgezählt wird, während die Samaritaner seine Präexistenz annehmen.

Moše ist ihnen identisch mit בשגם, weil beides den Zahlenwert 345 hat,[1] und so ist durch בשגם, d. i. Moše, dem Noah die Sintflut Genes 6, 4 verkündigt worden, wie folgender Vers ausweist:

וקם ממו בתרו   עשרה אתשרשרו Fol. 35
למי הוה צריק בדרו   ואמר לו בשגם
ואתקרי קץ כל בשר   ומן המבול אתפשר
ואתשרשר ממו עשר   מנון האיש הרם

Und es kamen von ihm (Adam) nach ihm (Menschen), zehn bildeten eine Kette bis auf den in seinem Geschlechte Gerechten, und zu ihm sprach בשגם, d. i. Moše, und es wurde das Ende alles Fleisches ausgerufen und dies durch das Wort ‚von der Sintflut an‘ erläutert. Und von diesem verketteten sich zehn, von denen der hohe Mann (Abraham) kam. Anderswo heißt es von Moše:

הוא הוה מעתד מן יומא שתיתא
ומה דהורד על ידו מן יומא תליתה
הוא עץ החיים דאתמר בתוך הגן
ועץ הדעת טוב ורע היא ארהותא

* * *

הנור דלבש אפיו מעתיד מן יומה שתיתה
יום דלבש ארם הצלם לבש משה קרן אורה
וכלילה דאכתיב עליו אהיה אשר אהיה
מן ארבע אצטריו למגלי רבותה

d. i. Er war bereitet vom sechsten Tage an
Und was durch ihn herabkam (die Thora) vom dritten,
Er ist der Baum des Lebens, der mitten im Paradiese genannt wird,
Und der Baum der Erkenntnisse von Gut und Böse ist die Thora.

* * *

Das Licht, das sein Gesicht bekleidet, ist vom sechsten Tage,
An dem Tage, an dem Adam das (göttliche) Ebenbild anzog,
zog Mose im Strahl (das Horn) des Lichtes an
Und die Krone, auf der geschrieben steht: Ehje ascher ehje
An ihren vier Seiten (סטרא), um seine Erhabenheit zu enthüllen.[2]

Die Prädisposition der Prophetie des Moses von der Schöpfung an kennt auch der Text Gesenius Carm. Samar. 1, 14′:

---

[1] Diese Gamatria ist auch Beresch. rab. 26 gegen Ende von R. Ḥannina ben Papa gebraucht.

[2] Aus Codex Gothanus Nro 963 vgl. W. Pertzsch' Katalog, Anhang, P. 31, in dem ich die Samaritana der Gothaer Bibliothek beschrieben habe.

נביותא לה כליל	Die Prophetie ist seine Krone
מן יומי בריתא	Von den Tagen der Schöpfung an.
נהירותא דמשה	Den Lichtglanz des Moses
דשוא בה לבשה	Dessen er wert war, hat er angezogen.[1]

Auch hier wieder Verwandtschaft und Verschiedenheit, denn hier ist die Thora am dritten Tage geschaffen, oder wie oben P. 180[1] angeführt ist, innerhalb der sechs Schöpfungstage, bei den Juden aber vor der Schöpfung. Alle diese Notizen sollen dazu dienen, die Denkweise des Judentums, wie sie in der Zeit der Abfassung des Evangeliums war, dem modernen Leser näher zu rücken, denn ohne sie lassen sich die Betrachtungen über die Abrahamskinder und Abrahams Sehnsucht doch nicht verstehen. Wenn Abraham den Tag gesehen und sich gefreut hat, so mußte das nach Abrahams Tode im Paradiese geschehen und Ješu' bekannt sein, wenn es nicht in die Präexistenz in der Idealwelt versetzt wird, wo Adam auch den R. Aqiba gesehen hat. Ich stelle dem Leser die beiden Auffassungen zur Wahl, mag er versuchen, ohne das Licht aus dem Midrasch mit der Stelle fertig zu werden. Und damit wenden wir uns zu den Einzelheiten.

Vs. 12. Wiederum sprach Ješu' zu ihnen = πάλιν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς in Syrsin und Syrcrt ist in Pesch umgestaltet in πάλιν δὲ ἐλάλησε μετ᾽ αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς λέγων, was sich unter Vergleichung der Note bei Tischendorf und des von mir öfter Gesagten als jüngere Erweiterung erweist, welche aber von der Einschiebung der Erzählung von der Ehebrecherin unabhängig ist, da es in Texten auftritt, die diese Perikope nicht haben. In Vs. 14, 19 zeigt sich sofort dieselbe Erweiterung in Pesch gegen Syrsin, und Vs. 33 in andern Zeugen gegen Pesch und Syrsin.

Vs. 13. Sagen ihm die Juden. So Syrsin und Hrs, dafür in Syrcrt Pesch Philox die Pharisäer. Pharisäer bieten Memph Arm Sahid Ulf und אBD, die Altlateiner und Hieronymus. Die äußeren Zeugnisse sind so stark als möglich, und trotzdem ist diese Lesart so sonderbar, daß ich sie nicht für richtig halte, sondern für eine Zurechtmachung, weil Vs. 22, 31, 52 allgemein οἱ Ἰουδαῖοι überliefert ist,

[1] Anziehen heißt so viel als empfangen, man zieht auch die Beschneidung an in samaritanischer Ausdrucksweise. Vgl. meine Carmina Samaritana (Rendiconti dell' Acad. dei Lincei. Rom 1887. P. 556. Syrisch heißt es ܫܐܕܐ ܠܒܫܟ ein Dämon hat dich angezogen, d. i. in Besitz genommen und ܣܛܢܐ ܠܒܫ ܐܢܘܢ der Satan hat sie angezogen Ephr. II 504, 505. Auch aktiv wird אלבש gesagt: Du hast die Kreaturen mit den Gaben deiner Weisheit bekleidet, d. h. sie ihnen zuerteilt Gesen. Carm. Sam 2, 4.

und die Darstellung nicht zuläßt, daß hier eine andere Art von Gegnern redet als dort. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Differenzpunkte, wovon einer die Pharisäer speziell, der andere die jüdische Obrigkeit (P. 164 ff.) betraf, sondern die Rede entwickelt sich einheitlich so, daß 7, 45—52 eine Zwischenszene (der Ausdruck von Meyer-Weiß) bildet, und 8, 12 die Situation von 7, 44 fortführt. Die Zwischenszene spielt sich da ab, wo die Scharwächter ihren Auftraggebern Bericht erstatten, und an diesem Orte ist Ješu' in keinem Falle. Es liegt auch keine Nacht und kein Nachhausegehen zwischen 7, 44 und 8, 12, sondern es ist eine direkte Fortsetzung, die jetzt durch die Episode von der Ehebrecherin, wo sie sich findet, gänzlich verhüllt ist. In Wahrheit sind wir 8, 12 noch am Haupttage des Festes wie 7, 37 und vernehmen Ješu' Selbstdeklaration, daß er den Durst stillt, und die sich daran schließende Diskussion. Die Juden, die 8, 31 an ihn glauben, sind dieselben, welche 7, 31 erwähnt sind und die das Thema der Messianität bringen. Denn 7, 40. 43 streiten die Hörer, ob er der Messias sei oder nicht, und darauf sagt Ješu', ohne auf die spezielle Messiasfrage einzugehen, daß er das Licht der Welt sei, womit gegeben ist, daß der Messiasname für ihn zu eng ist, so daß er ihn ablehnt. Das ist die Erklärung Ješu' auf den Streit von 7, 40. Dieses Selbstzeugnis mit der Berufung auf die Notwendigkeit zweier Zeugen abzulehnen genügte auch die Jurisprudenz des gemeinen Mannes, dazu brauchte man keine besondere Gesetzeskunde, wie sie etwa die Pharisäer besaßen. Die ganze Beziehung auf die Notwendigkeit zweier Zeugen ist Nichts als eine stilisierte Phrase des Inhaltes: Das kann jeder sagen. Aber diese stilisierte Phrase bringt, wie es in der Ökonomie des ganzen Abschnittes immer geschieht, das Thema, das dann Ješu' entwickelt. Und das Thema bringen die Juden 7, 15. 31, nicht aber die Pharisäer. Darum dürfte 8, 13 die Lesart οἱ Φαρισαῖοι einer falschen Kombination mit der Zwischenszene 7, 45—52 ihren Ursprung verdanken und sachlich ungehörig sein, so daß οἱ Ἰουδαῖοι nach Syrsin Hrs gegen alle anderen Zeugen richtig ist. Die textkritische Frage ist hier mit der Frage der Disposition und Komposition in engster Verbindung, von der Entscheidung über sie hängt das ganze Verständnis von 7. 14—8. 31 ab, deren Einheitlichkeit nur mit der Lesart οἱ Ἰουδαῖοι bestehen kann. So rettet Syrsin hier mit der so unscheinbaren Variante das Verständnis des ganzen Abschnittes.

Die Frage kompliziert sich noch durch die Episode von der Ehebrecherin. Denn bei ihr liegt die Möglichkeit einer ursprünglichen Zugehörigkeit, dann einer Tilgung und endlich einer partiellen Wiedereinschiebung vor, wo dann Gelegenheit genug zum

Feilen war. Bei dieser Wiedereinsetzung wäre dann das Banalste des Banalen: ‚Und sie gingen alle nach Hause' eingesetzt. Die Veranlassung der Ausschließung war die Unmöglichkeit, mit einem solchen Texte im Kanon ein kirchliches Eherecht zu konstruieren, was zusammenfällt mit der allgemeinen Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in der christlichen Gemeinschaft Matth P. 87. Daher hier ganz spitz Vs. 5 die Frage steht: Moses gebietet zu steinigen, was sagst denn du? Das bedeutet: Gilt in christlicher Gesellschaft das mosaische Recht? Auf diesen Gedanken führt die Textform in Vs. 12, denn wenn dort bei einfachster Sachlage der Text der Anknüpfung so unsicher ist, so muß eine Störung eingetreten sein, die zum Ändern Veranlassung gab, und solche hätten wir in dem vermuteten Geschicke der Episode.

Übrigens verweise ich auf Vs. 15: Ich richte Niemand, das mit 3, 17 in vollem Einklange ist. Hat es aber Bezug auf die Geschichte der Ehebrecherin oder nicht, wo Ješu' eben nicht richtet? Man kann sich vorstellen, daß, wie die Geschichte von der Aussendung der Scharwächter und ihre Antwort episodisch — aber mit gutem Bedachte — in den Bericht über den achten Festtag verwoben ist, so auch die von der Ehebrecherin ursprünglich hierher gehört hat. Wie sie aber jetzt eingebettet ist, so kann sie ursprünglich nicht gelautet haben. Denn Vs. 9 machen sich alle Juden aus dem Staube, so daß Niemand als Ješu' und das Weib übrig bleibt, worauf dann allerdings Vs. 12 nicht fortgehen kann: Πάλιν οὖν ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, denn es war Niemand da. Bei alledem bleibt die Frage, warum die in der Ferrargruppe Luk 21, 38 erscheinende Erzählung gerade an dieser Stelle eingesetzt ist. Mit der Unechterklärung ist Nichts getan. Das Problem bleibt bestehen, wie dies schon in der syrischen Didascalia (ed. Gibson P. 62) wörtlich zur Belehrung der Bischöfe über ihre Rechtsprechung benutzte Stück an seine Stelle kommt.

Meinen Auszug aus Tischendorfs Apparat kann ich jetzt für den Memph. nach Horners Angaben dahin vervollständigen, daß auch im Memph. drei verschiedene Texte der Episode in verschiedene Handschriften eingeschoben vorliegen, woraus dann leicht der Schluß gezogen werden zu können scheint, daß die ägyptischen Texte sie ursprünglich nicht enthielten. Sagt doch ein Scholiast in Cod. Bodlej. H unt. 118: ‚Ich habe die Episode ferner in einem Evangelium in syrischer Schrift gefunden, das dem Metropoliten Junis von Damascus gehört, und zwar war es in feinerer Schrift, nicht in der Originalhand des Manuskriptes geschrieben. Dazu war Folgendes angemerkt, was ich wörtlich abschreibe: Diese Episode ist

im Syrer nicht gewesen, vielmehr hat sie Paulus aus den Exemplaren der Alexandriner übersetzt.‘ Das stimmt nun zu der längst bekannten Notiz, welche W. Wright aus Cod Add 14470 Fol. 1[b] veröffentlicht hat, in welchem die auf Fol. 1[b] außerhalb der Textordnung geschriebene Episode mit folgender Bemerkung eingeleitet ist: ‚Weiter ein anderes Capitel aus dem Evangelium des Zebedaiden Johannes. Diese Erzählung findet sich nicht in allen Exemplaren [nämlich der Syrer], es hat sie aber Abba Mar Paulus in einem der alexandrinischen Exemplare gefunden und aus dem Griechischen übersetzt, wie sie hier geschrieben steht: ‚Ex Evglio Johannis. Canon decimus. Numerus Pericoparum XCVI secundum interpretationem Thomae Harclensis: Dicit Nicodemus ad illos caet.‘ — Demnach ist gerade ein alexandrinischer Text die Quelle für den Syrer gewesen.

Dieser Syrer war nun aber kein anderer, als Paulus von Tella, der Zeitgenosse des bekannten Thomas von Heraclea, der in Alexandrien das neue Testament, das durch die Revision des Philoxenus von Mabbogh 508 auf Grundlage der Peschito schon einmal nach den griechischen Texten Alexandriens überarbeitet war, ein Jahrhundert später 616 noch einmal nach den Griechen revidierte, wobei er zwei erlesene Handschriften verglichen hat. Gleichzeitig mit ihm bearbeitete Paulus von Tella de Mauzelat die Septuaginta nach dem hexaplarischen Texte, ein Werk, das uns zum guten Teile erhalten und durch Ceriani's Ausgabe zugänglich gemacht ist. Thomas nahm dann die von Paulus gefertigte Übersetzung der Episode in seinen Text auf, aber in die Peschito ist sie nicht eingedrungen. Die Angabe über den Kanon X ist richtig, die Perikopenzahl XCVI aber stimmt nicht mit der jetzigen Ziffer, denn diese ist jetzt Nr. 86, was auch die Schlußnote des armenischen Kodex anführt, den Zohrab P. 235 anführt.

Das Vorhandensein der Perikope gerade in Alexandrien läßt sich nun aber schon ein Jahrhundert früher um 519 nachweisen, so daß man sicher sagen kann, im 5. Jahrhundert, an dessen Beginne sie auch Hieronymus gefunden und aufgenommen hat, war sie dort vorhanden. Denn als der Kaiser Justinus seit 518 die Häupter der Monophysiten exilierte, gelangte eines derselben, Mara von Amid, nach Alexandrien, wo er eine theologische Einleitung in die Evangelien verfaßte. Er fand hier in den Evangelien unsere Perikope als Perikope Nr. 89, denn anders wird der Text, der vom 89. Kanon redet, nicht zu korrigieren sein. Gemeint ist Kanon X, Nr. 89, wo die jetzige Ziffer 86 ist, und die bei Thomas angeblich 96 war. Daß Mara die Perikope in syrischer Übersetzung gefunden habe, wird nicht gesagt, wir sind also nicht genötigt, an einen älteren Über-

setzer Paulus zu denken, es genügt der Zeitgenosse des Thomas Harclensis. Vgl. Land, Anecdt. syr. III, P. 252, 255. Sonach war die Perikope um und vor 500 im alexandrinischen Texte, aus dem sie in die äthiopische Übersetzung aufgenommen ist, da sie sich im alten Texte, den Cod. aeth. Paris. 32 bietet, befindet.

Wir können nun die Indicationen zusammenfassen, zunächst die textgeschichtlichen: 1. das hohe Alter des Stoffes bezeugt Papias, Euseb H. E 3, 39, 17, der ihn dem Hebräerevangelium zuschreibt; — 2. die Episode erscheint bei den Altlateinern b*e und D, aber sie fehlt in den gewöhnlichen Genossen der Altlateiner, den Altsyrern und mit ihnen in dem Armenier, in welchem sie dann nachgetragen ist; — 3. Hieronymus erkennt sie an, und sie findet sich bei Viktor von Capua im Fuldensis, der das Diatessaron benutzte, — aber nicht in dem auf der Pesch ruhenden arabischen Diatessaron; — 4. die Ferrargruppe 13, 69, 124, 346 bringt sie Lukas 21, 38; — 5. die Griechen spalten sich, sofern ℵB al die Episode nicht haben, die in FG al steht, die in EM al durch Asteriskus als Einschub markiert ist, und für welche ΔL den Raum freigelassen haben, so daß man sieht, sie kannten sie in einer Vorlage, lehnten sie aber ab; — 6. während die syrischen Bibeltexte die Episode ausschließen, ist sie in der syrischen Didascalia VI, Schluß P. 63 Gibson als bekannt erwähnt. Das ist sehr wichtig.

Dazu kommen Erwägungen sachlicher Natur: 1. die Erzählung zerreißt in ihrer jetzigen Stellung den Zusammenhang; — 2. die Einfügung 7, 53 durch das nach Hause gehen, auf den Ölberg gehen und am Morgen wiederkommen ist so banal wie möglich und die Fortsetzung 8, 12 sachlich unhaltbar; — 3. aber die Formulierung der Frage: Moses sagt, was sagst du? ist dem Geiste der synoptischen Versuchungsfragen nicht entsprechend, sondern total anders. Die synoptischen Versuchungsfragen verlangen eine Entscheidung auf Grund des anerkannten mosaischen Gesetzes über Sätze, welche zwischen den Zeitparteien, den Hilleliten und den Schammaiten, strittig waren und diskutiert oder zwischen royalistischen Herodianern und pharisäischen Demokraten verhandelt wurden Matth P. 238, 270, 300, 304. Unsere Stelle 8, 5 dagegen ist radikal, sie stellt die Gültigkeit des Moses, seine Annahme oder Verwerfung zur Entscheidung, nicht aber seine Auslegung. Noch viel weniger ist daran zu denken, daß Ješu' hier ernstlich von den Fragestellern als Richter in Anspruch genommen werde. Die Fragestellung trifft keine tatsächlichen sondern erst zukünftige Verhältnisse der christlichen Gesellschaft. — 3. Die Eliminierung, oder genauer gesagt die Umgehung der Frage durch Aufstellung eines neuen Prinzipes, ist wie in den

synoptischen Szenen und in dem Streite über Garizim und Zion gestaltet. Das Prinzip selbst ist in dem synoptischen: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet Matth 7, 1 (Luk 6, 37 — im Mark übergangen, weil seine Zeit schon das Urteilen in der Gemeinde nicht entbehren konnte) enthalten und Joh 8, 15 bestätigt. Auch Paulus Rom 2, 1 ist zu vergleichen; — 4. die Anwendung des Satzes auf Sexualverbrechen ist den Synoptikern fremd, daß die Anklage aber gegen ein Weib geht und die Bestrafung des Ehebruches suspendiert wird, das ist besonders auffallend, da den Männern gegenüber herkömmlich weniger Strenge herrscht. Gerade dadurch ist die Sache auf die Spitze getrieben; — 5. Eine derartige Nachsicht, bei der das strenge Recht gar nicht mehr in Frage kam, war gewöhnlicher Unkeuschheit gegenüber in der römischen und griechischen Welt allmählig entwickelt, wo nach Senecas Bemerkung: De beneficiis 3, 16, 3, die Gewöhnung das Gefühl der Scham ertötet hat, wenn er sagt: Pudorem rei tollet multitudo peccantium et desinet esse probri loco commune maledictum . . . Quod saepe audiebant facere didicerunt. Die Zustände schildert er so, daß auch nach Abzug der Übertreibungen des Moralisten das zu Petronius' Satyricon passende Bild dunkel genug bleibt: ‚Wo gibt es Scham für den Ehebruch, nachdem es dahin gekommen ist, daß keine einen Mann hat, als um einen Ehebrecher zu reizen? Scham ist ein Beweis für Häßlichkeit. Welche findest du so jämmerlich, so pauvre, daß ihr ein Zwiegespann von Ehebrechern genügte, wenn sie nicht den einzelnen ihre Stunden bestimmt . . . Zurückgeblieben und altfränkisch ist jede, die nicht weiß, daß die Ehe ein einziger Ehebruch heißt.‘ Dazu kann man Ovids Amor 1, 4 und Ars vergleichen. Damit war für die christliche Gesellschaft eine Lage geschaffen, mit der sie sich auseinanderzusetzen hatte, und das begann schon bei der paulinischen Heidenmission 1 Kor. 5, 1. 10. Sie stand zwischen der Laxheit der römisch-griechischen Welt und zwischen der Strenge des jüdischen Rechtes, das die Kirche mit dem Pentateuche, ihrer heiligen Schrift, ererbt hatte. Die johanneische Meditation findet den mittleren Weg, den ihr der Ideenkreis der Stoa bot. Schon Paulus steht Röm. 1, 24 der Frage gegenüber; — Denn 6. diesen tatsächlichen Zuständen gegenüber hat auch die Stoa ihren sittlichen Rigorismus fallen lassen, wenn selbst der gefeiertste Philosoph des beginnenden zweiten Jahrhunderts, der philosophus nobilis und maximus des Gellius (Noct att. 2, 18, 10; 17, 19, 4), Epiktet nämlich sagt: In Betreff der Geschlechtsliebe soll man sich nach Vermögen vor der Ehe rein halten, ist aber ein Mensch dazu gekommen, so soll er sie, wie es geziemend ist (ὡς νόμιμον, nicht widernatürlich Rom 1, 26. 27), gebrauchen. Du aber

werde einem solchen gegenüber nicht lästig und schilt ihn nicht und halte es ihm nicht unaufhörlich vor, daß du das nicht tust. Manuale 30, 7. Umgekehrt bedroht die Didascalia den Ehebruch mit ewiger Höllenstrafe, und zwar schon 1, 1 am Anfange, was die Wichtigkeit der Sache beweist.

Bei dieser Lage der Dinge kommt vom bloß textgeschichtlich-kritischen Standpunkte aus selbst ein so zurückhaltender Kritiker wie Scrivener zu dem Schlusse, die Perikope sei zwar nicht zu halten, aber ein Gefühl der Unsicherheit wird er nicht los. Mit der bloßen Unechtheitserklärung ist es nicht getan, die Frage bleibt: Woher ist, wozu dient die Erzählung?

Wir haben eben darauf hingewiesen, woher die Meditation stammt, und welcher praktischen Schwierigkeit sie begegnen soll, aber sie war und blieb disziplinär in der Gemeindeverwaltung anstößig und bedenklich. Disziplinäre Diorthose beseitigt den Text, aber alle Diözesen außer den Syrern widersetzen sich. Daher ist der Text bei den alten Lateinern b*ceq Rehd in marg Dd wieder eingesetzt und bei den Alexandrinern ebenso, so daß durch die griechischen Handschriften eine große Spaltung geht, die sich in ΔL im Offenlassen des Raumes für den Text geltend macht. Ich sage wieder eingesetzt, — also nehme ich eine Tilgung an, welche später nicht ganz durchgeführt ist, da die Erzählung eine zähe Lebenskraft besaß, weil sie der Zeitströmung des Epiktet entsprach. Scrivener aber bemerkt: Wir müssen notwendig annehmen, daß, wenn die Perikope wirklich johanneischer Abfassung ist, sie unter ganz besonderen Verhältnissen überliefert ist, wie sie sonst bei echten Stücken der Schrift nicht vorhanden sind (Introduction[4] II 364, 368).

Diese Verhältnisse haben wir aufgezeigt, sie bestanden im Kampfe der disziplinären Interessen vornehmlich heidenchristlicher Gemeinden, in denen doch der Ehebruch nicht geduldet werden konnte, mit dem alten Texte. Die Leiter der Gemeinden mußten sich einmal fragen, ob die mosaische Strenge galt oder nicht, ob man hellenische Nachsicht üben könne oder nicht, zumal das mosaische Recht praktisch undurchführbar war. Denn bei dem ersten Versuche, eine Ehebrecherin nach mosaischem Rechte zu steinigen, mußte die staatliche Polizei einschreiten, und Richter wie exekutierende Steiniger verfielen strenger Strafe. Das mosaische Recht mußte hier also fallen, ähnlich wie bei veränderter sittlicher Anschauung auch die Körperfehler, die Levit 20, 4 zum Priestertume unfähig machten, in den apostolischen Konstitutionen beiseite gelassen werden. Die Erzählung ist der Situation nach mit den Schilderungen der letzten Lebenstage Ješu', an denen er im Tempel lehrte und abends sich zurück-

zog, zusammenzuhalten, Mark 11, 27—12, 44, wo die Ereignisse eines ganzen Tages berichtet werden. Dort ist Jesu' 12, 41 am Schatzhause, so auch hier 8, 20. Aber der alte Stoff ist durch eine der Fragestellung wegen unsynoptische, also johanneische Meditation umgebildet, gleichwie die Sabbathserzählungen, die Heilungen, die Speisungen, die Hochzeitsgleichnisse. Diese Umbildung ist dann disziplinär beseitigt, die Neueinsetzung aber hat den ganzen Redegang, den wir jetzt haben, zerschnitten. So erklärt sich das Vorhandensein so widersprechender Indizien, welche die Kritiker nach entgegengesetzten Seiten ziehen, und die dem synoptischen Grundstoffe, der johanneischen Umbildung und den wechselnden kritischen Operationen am Texte zuzuschreiben sind. Übrigens ist in der Erzählung selbst das Problem nicht bis zum Ende durchgedacht, es verliert sich im Nebel. Denn was soll nun praktisch mit der nicht zu verurteilenden Ehebrecherin werden? Soll sie die Gemeinde dulden oder nicht? Alles treibt zur Ausschließung 1 Kor 5, 5, aber daran hängt sich sofort die Frage nach der Bekehrung, der Kirchenbuße und der Wiederaufnahme. Das Kirchenrecht wird notwendig: Sich absondern und Wiederaufnahme Constit. Apost. 5, 2, 1; 6, 18, 6.

Solche Leser, welche die Möglichkeit des hier angenommenen Prozesses einer ersten Anschließung, die eine leichte Umarbeitung der nun zusammenrückenden Stücke, die vor der Anschließung nicht nebeneinander standen, zur Folge haben mußte, und darauf einer sekundären Wiedereinsetzung der Episode in den so entstandenen Text nicht glaublich finden, verweise ich auf Diogenes Laertius 7, 34, wo der pergamenische Rhetor Isidorus berichtet, daß der Bibliothekar von Pergamum, der Stoiker Athenagoras, die der stoischen Schule mißliebigen Stellen aus den Schriften des Zeno herausgeschnitten hat. Da er aber dabei entdeckt wurde und sich als Betrüger compromittierte, seien sie wieder eingesetzt worden. — Hier haben wir die volle Analogie für den von mir vorausgesetzten und zur Erklärung der kritischen Lage postulierten Prozeß. Daß vor und dann nach der Wiedereinsetzung der Urtext ungeschädigt blieb, wird man nicht leicht annehmen.

Nach dieser unvermeidlichen Abschweifung wenden wir uns zur Fortsetzung der christologischen Eröffnungen:

Vs. 14 und ihr nicht (wisset) woher ich usw. Das Fehlen des (wisset) in Syrsin wird eine Nachlässigkeit des Kopisten sein, so daß es aus Pesch und Syrcrt so zu ergänzen ist ܘܐܢܬܘܢ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܡܟܐ. — Die alten Partikeln ܐܝܡܟܐ und ܠܐܝܠܟܐ sind in Syrcur und Pesch wie auch 8, 19 durch die jüngere Ausdrucksweise ܡܢ ܐܝܡܟܐ und ܠܐܝܡܟܐ ersetzt, für die dann Harcl

ܡܢ ܐܝܟܐ und ܠܐܝܟܐ ausgleichend schreibt. Payne Smith gibt ܐܝܡܟܐ = אי מן כה, aber ܐܝܠܟܐ = אי ל כה finde ich nicht. Das anscheinend nur in Syrsin Matth 2, 2. 4 Mark 15, 47 Luk 17, 7. 37; 22, 9. 11 Joh 1, 28. 38. 39; 3, 8; 7, 11; 9, 12; 11, 34; 12, 35; 13, 36; 14, 5 und hier (so Burkitt Ev. d. Meph. II P. 50) vorkommende ܐܝܠܟܐ ist ein wichtiges Zeugnis dafür, daß Syrsin die älteste syrische Textform in sich hat.

Vs. 15. Man beachte, daß κατὰ τὴν σάρκα in Syrsin buchstäblich ܐܝܟ ܕܠܦܓܪܐ ܗܘ übersetzt ist, was Syrcrt nach Rom. 3, 5 in ܐܝܟ ܕܠܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ändert, bis endlich Pesch den glatten Ausdruck ܦܓܪܢܐܝܬ = σαρκικῶς findet. Die buchstäbelnde Harcl bietet dann ܐܝܟ ܒܣܪܐ und damit ist Hrs in Einklang. Syrsin hat hier deutlich das Älteste, zumal er für σάρξ ܦܓܪܐ auch 6, 48 ff. P. 134 einstellt. Zur Sache vgl. 7, 24. Hier entscheidet das sichtbare Ringen der Übersetzer um einen adäquaten Ausdruck für absolute Priorität des Syrsin.

Vs. 16 und wenn ich richte, so ist mein Gericht wahr = ܘܐܢ ܕܐܢ ܕܝܢ ܕܝܢܝ ܗܘ, also καὶ ἐὰν κρίνω ohne das δὲ ἐγὼ der Griechen außer G X, das einen ungehörigen Akzent auf das ἐγὼ legt, und das eingeschoben ist. Damit stimmt Hrs Cod. C.[1] Auch Syrcrt mit ܘܐܢ ܕܐܢ ܐܢܐ drückt dasselbe aus, da ܐܢܐ neben ܕܐܢ nur κρίνω deckt, aber Pesch mit ܘܐܢ ܕܐܢ ܐܢܐ ܕܝܢ setzt δὲ zu und hat καὶ ἐὰν κρίνω (ἐγὼ ?) δέ, worauf endlich Harcl mit ܘܐܢ ܕܐܢ ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܢܐ genau καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ zum Ausdruck bringt. Der Arm hat mit և = etiam ebenfalls kein δὲ beabsichtigt, das auch im Memph fehlt, der nur ἐγὼ übersetzt. Er steht auf der Stufe der Altlateiner, die alle mit Ausnahme von a c d kein δὲ anerkennen, das in d durch tamen, in a c durch sed et si judico ego zur Geltung gebracht wird. — Blass erhält δὲ und streicht ἐγώ, aber beides muß fort. Zu vergleichen ist 6, 51 καὶ ὁ ἄρτος δέ, wo δὲ die epexegetische Weiterführung des Gedankens vermittelt. In Wahrheit wird δὲ Hellenisierung statt des καὶ sein, so daß jetzt das originale καὶ und das verfeinernde δὲ nebeneinanderstehen, wo das letztere als aus zweiter Hand zu streichen ist. Ebenso beurteile ich 15, 27.

Vs. 17. In eurer Thora. Der Bruch (vgl. 7, 19: 23; 10, 34; 15, 25; 18, 31; 19, 7) mit dem Judentum ist ein vollkommener, im Matthäus wäre diese Ausdrucksweise unmöglich. Im ganzen Markus kommt νόμος nicht vor, dieser angebliche Urevangelist hat mit den Juden nichts mehr zu tun, während Lukas 24, 44;

---

[1] Codex A ist verstümmelt, sein ואן דין אן ist zu אנא zu ergänzen und דין ist Partizip, nicht aber Übersetzung von δέ, das im Codex A als די in der Form ואן די דאן erscheint.

10, 26; 16, 16 die Kontinuität wahrt. Darin liegt die entwicklungsgeschichtliche Reihenfolge Matthäus, Lukas, Markus, Johannes, wobei Markus und Lukas als gleichzeitig, aber verschiedenen Richtungen zugetan und an verschiedenen Orten lebend angesehen werden können.

Vs. 19 wenn ihr mich kenntet = ܐܠܘ ܠܝ ܝܕܥܬܘܢ statt ܝܕܥܝܢ ܗܘܝܬܘܢ Pesch Harcl ist sehr auffallend. Aber es kann das aus Origenes IV, 288[b] zitierte εἰ οἴδατε nicht decken, denn in diesem Falle müßte ܐܢ statt ܐܠܘ stehen. Die diffizile Frage der hypothetischen Sätze wird Vs. 39 zu behandeln sein.

Mit den Worten ἔλεγον [οὖν] αὐτῷ ποῦ hört das von Roediger, dann von Wright edierte Berliner Fragment des Syrcrt auf.

Vs. 20 im Schatzhause und im Tempel, von Pesch mit dem griechischen ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ ausgeglichen. Syrsin steht damit allein. Das Schatzhaus übersetzt Hrs durch בית קורבניא, d. h. der Platz der Qorbane, das Luk 21, 1 besprochen ist. Diese großen Sammelbüchsen standen im Vorhofe der Frauen,[1] also an der Stelle, wo die Verhandlung über die Ehebrecherin stattfinden mußte. Daher denn Lightfoot anmerkt: In atrio mulierum, ubi rem transegerat de foemina adultera. Dann aber ist die Lesart des Syrsin keineswegs harmlos oder Schreiberversehen, sondern höchst bedeutsam. Dazu kommt, daß Syrsin statt διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ nur καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ausdrückt.[2] Ist das kombinierte Alternativlesart? Dann ist echt ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ oder ἱερῷ, jetzt aber beides durch καὶ verbunden. Da dies eine unbrauchbare Ortsbestimmung gibt, so wird es durch διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ möglich gemacht. Blass hat das dann ganz gestrichen und mit Recht.

V. 21—27. Vs. 22. Weshalb sagt er, daß er sich. Ich ergänze die Lücke ܠܡܢܐ ܗܘ [ܐܡܪ] ܕܢܩܛܘܠ ܢܦܫܗ, und der Sinn ist damit sicher getroffen, auch wenn für ܐܡܪ ein anderes Verbum, etwa ܣܥܒ = gedenkt er, beabsichtigt er, gestanden hat. Aber die Sache ist sehr schwierig. Nach letzter Lesung ediert Frau Lewis

---

[1] So hat Lightfoot richtig bestimmt in der Decas chorographica Marco praemissa Opp. omnia Ultrajecti 1679 II, P. 406.

[2] Seine durchgeführte Übersetzung von τὸ ἱερὸν ist ܗܝܟܠܐ, das eigentlich das Tempelgebäude bezeichnet, in dem aber Ješu' nicht lehren konnte. Den Sinn Tempelhaus hat ܗܝܟܠܐ = ναὸς Matth 23, 16 Mark 15, 29 Luk 1, 9. Sonderbar, daß es dann wieder allgemein für ἱερὸν steht Matth 21, 23 Joh 5, 14; 7, 28; 8, 59, durch das der ganze Tempelbezirk bezeichnet wird. Hrs schreibt in unserer Stelle מליף בנוסא, d. h. lehrend im ναὸς, ebenso Matth 21, 23 Joh 8, 59 etc. Für ihn ist also τὸ ἱερὸν gleichbedeutend mit ὁ ναός.

ܠܡܢܐ ܓܝ ܢܩܛܘܠ ܢܦܫܗ = Wozu sollte er sich selbst töten? Aber das erleichtert die Sache nicht.

Der Zusammenhang ergibt, daß die Juden das Wort vom Hingehen an einen Ort, wohin sie nicht kommen können, vom Selbstmorde verstehen, wozu die Kommentatoren bemerken, jener Ort sei die Hölle, wohin die Selbstmörder kämen. Um diesen Gedankengang erklärlich zu machen, müßte man annehmen, daß der Glaube an die Höllenstrafe der Selbstmörder eine geläufige und anerkannte jüdische Lehrmeinung sei, sonst ist der Gedankengang unnatürlich und erzwungen. Aber es läßt sich kein Beweis dafür bringen, daß das Judentum den Selbstmord als in der Hölle strafbar angesehen habe, und das macht unsere Stelle so auffallend. Wie kam Johannes zu dieser Supposition? Es wird auf Joseph. B. I. III, 8, 5 verwiesen, wo Josephus seinen Mitgefangenen philosophische Gründe (ἐφιλοσόφησα) gegen den Selbstmord vorführt und unter anderem sagt: „Die Seelen der Selbstmörder fallen in die Unterwelt, Gott haßt dieses Verbrechen, und der hochweise Gesetzgeber — also Moše — hat es mit Strafe belegt. Man muß die Selbstmörder bei uns bis Sonnenuntergang unbegraben hinwerfen.“ Aber kein solches mosaisches Gesetz, auch keines der mündlichen Überlieferung läßt sich auffinden, und die Genossen des Josephus lassen sich durch sein Philosophieren von ihrem Selbstmord nicht abbringen. So beweist die Stelle gegen die Ansicht, daß die Juden den Selbstmord als der Hölle würdig angesehen haben, und nicht für sie. Man kann also nicht sagen, jene Ansicht sei verbreitet gewesen. Im Gegenteil! Im Kampfe um Masada läßt Josephus den Eleazar sagen: Wir wollen die Strafe von Gott durch unsere eigene Hand leiden, denn es ist erträglicher in Gottes Hand zu fallen, als in die der Römer. Und in einer zweiten Rede spricht er wie ein stoisch geschulter Rhetor das patet exitus aus in den Worten: Wir wollen an uns und unsern Weibern und Kindern Erbarmen üben, so lange es uns freisteht. Es ist Feigheit, wenn man nicht sterben will, obwohl man kann B. I. VII, 8, 6. 7. — So bleibt also der Hintergrund des johanneischen Gedankenganges rätselhaft und der Übergang für uns abrupt. Die Sache wird dadurch nicht besser, wenn man gegen alle Zeugen auf Auktorität von Nonnus und Chrysostomus mit Blass ὅτι λέγει ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν streicht.

Vs. 25. *Das Erste* (wörtlich das Haupt), *welches* (oder daß) *ich mit euch reden werde*, (ist) daß ich. Hier übersetzt Syrsin buchstäblich τὴν ἀρχὴν ὅτι λαλήσω ἐγὼ μεθ' ὑμῶν, ὅτι πολλὰ ἔχω λαλεῖν περὶ ὑμῶν καὶ κρίνειν, erteilt damit aber keine sichere Auskunft darüber, wie er τὴν ἀρχὴν verstand. Er mag verstanden haben: Die

Hauptsache, welche oder daß ich reden werde, ist — oder der Anfang, das Erste, welches oder daß ich reden werde, — die Deutung ist nicht klar. Daher setzt Pesch[1] kommentierend ein ܐܦܢ ܕܫܪܝܬ ܕܐܡܠܠ ܥܡܟܘܢ = auch wenn ich angefangen habe mit euch zu reden, so habe ich über euch viel zu sagen und zu richten, wofür Harcl das griechische τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν in den Worten ܫܘܪܝܐ ܕܐܦ ܡܡܠܠ ܐܢܐ ܠܟܘܢ genau photographiert, ohne uns damit zu helfen. Äußerst nahe stehen sich Syrsin und Hrs

ܪܝܫܐ — ܕܐܡܠܠ ܐܢܐ ܥܡܟܘܢ ܘܣܓܝ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܡܠܠ ܥܠܝܟܘܢ

רישא דאיף ממלל אנא עמכון וסגי – לי דימלל על דטביכון

ܘܕܐܕܘܢ

וידון

wo Hrs bedeutet: Das Erste, daß ich auch mit euch rede, und Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten. Er hat also καὶ πολλὰ gelesen. Wie im fünften Jahrhundert die Konstantinopolitaner den Satz verstanden, lehrt der Arm mit Նախ զի և խօսիմ իսկ ընդ ձեզ բազում ինչ ունիմ վասն ձեր խօսել և դատել, d. h. zuerst, daß auch ich rede aber mit euch, viele Dinge habe ich wegen eurer zu reden und zu richten. Zu ihm gesellt sich als Zeuge für Konstantinopel Ulfila: Der Anfang, daß ich rede zu euch. Vieles werde ich in Betreff euer reden und richten = anastodeins þatei jah rodja du izvis. Manag skal bi izvis rodjan jah stojan.

Andrerseits drückt der Memph aus: Im Anfange habe ich auch mit euch geredet = ⲚϮⲀⲢⲬⲎ ⲀⲒⲈⲢ ⲠⲔⲈⲤⲀϪⲒ ⲚⲈⲘⲰⲦⲈⲚ und der Sahide: Von Anfang rede ich mit euch = ϪⲒⲚ ⲚϢⲞⲢⲠ ϮϢⲀϪⲈ ⲚⲘⲎⲦⲚ, so daß man sieht, die alten Übersetzer haben ihrer Vorlage keinen brauchbaren Sinn abgewonnen, der Deutung alter Ausleger, die hier eine Beziehung auf die Ewigkeit des Logos wittern, ganz zu geschweigen.[2] — Die neuen Ausleger, mögen sie τὴν ἀρχὴν nach Plato Apol. Socrt 29 als „von Haus aus", oder in weiterer Entwicklung dieses Grundsinnes als omnino, prorsus im negativen Satze, oder in Frage Plato Lysis 215 fassen, kommen auch nicht weiter.[3]

---

[1] Danach Tatian arab. ان ابتدات لاخاطبكم فلى فيكم قول كثير ومداينة, d. i. und wenn ich begonnen habe, mit euch zu reden, so habe ich viel Reden und Richten.

[2] Den griechischen Gebrauch von τὴν ἀρχὴν entwickelt Vigerius De graec. dictionis idiomatismis [3] Lips. 1822. P. 80, 723 und Wettstein ad. l.

[3] Dieser Fassung neigt sich die eine der zwei Deutungen zu, die in die revidierte englische Bibel aufgenommen sind. Sie übersetzt: Who art thou? Jesus said unto them: Even that which I have also spoken (ἐλάλησα, es müßte aber εἶπον = said sein) unto you from the beginning. Die andere Fassung der englischen Gelehrten lautet: How is it, that I even speak to you at all?

Sonach ist der Text nicht zu verstehen, was Folge einer Verstümmelung sein muß. Die exegetischen Möglichkeiten sind bei Polus und Lücke schon meisterhaft vorgelegt. Blass deutet: Wer bist denn du, dir solche Dinge zu erlauben? worauf Ješu' erwiedert: Werft ihr mir das vor, daß ich überhaupt (τὴν ἀρχὴν) mit euch rede? — aber das stellt keinen haltbaren Gedankengang her. Die Verderbnis des Textes geht bis Vs. 26, und ist nicht obenhin durch eine Emendation zu beseitigen. Die Urform wird den Sinn gehabt haben: Wer bist denn du, daß du so etwas sagen kannst? Antwort: Das habe ich euch schon längst gesagt.

Vs. 28—59. Vs. 28 wie mich der Vater ܐܒܐ = ὁ πατὴρ gelehrt hat. In Pesch Harcl in ὁ πατήρ μου geändert. Mit Syrsin gehen ℵD 13. 69 (Ferrar) Hrs, gegen ihn BΔ, was für das Verhältnis von ℵ und B lehrreich. Auch die lateinische Reihe spaltet sich, indem fq δ pater meus bieten. Auch der Memphite schwankt. Weiter lies am Schlusse οὕτως λαλῶ mit Syrsin Pesch ℵ 150 evgl. Äth Tatian arab. ae statt des ταῦτα bei Harcl Hrs BD al. Beides mit Blass nach dem auch durch ποιῶ statt λαλῶ (cf. 69* Ferrar) nach 14, 31 alterierten Nonnus zu streichen, erachte ich nicht für erlaubt.

Vs. 29 und er hat mich nicht verlassen, ohne μόνον, das Pesch und danach Tatian arab. nachträgt. In beiden erscheint auch ὁ πέμψας με durch ὁ πατήρ μου definiert, wie der Äth und Δq ab das ὁ πατὴρ und μόνον = baḥtîteja zusetzt. Diese Zusätze sind älter als Ulfilas, der sie hat, und sie reflektieren sich in die schwankenden Handschriften des Memph, während mit ℵBD ab Rehd ff²c Aur der Sahide nur μόνον zeigt, aber beides fehlt noch in e, welcher mit Syrsin sie verwirft. Sonach stellt μόνον die erste Stufe der Interpolation dar und ὁ πατὴρ die zweite, und sie steht gerade in Pesch und Tatian arab. und in f.

Vs. 31 bei meinen Worten (Plur.) verharret = ܬܬܟܬܪܘܢ ܠܘܬ ܡ̈ܠܝ statt ἐν τῷ λόγῳ μου, was Pesch Harcl Hrs mit allen übrigen Zeugen einsetzen, ist Sonderlesart des Syrsin.

Vs. 33. Wir sind Abrahams Samen ... und von jeher haben wir keinen Sklavendienst geleistet. Die hier angedeutete Lücke ist nach neuester Lesung nicht vorhanden, das zweite überflüssige, ja unmögliche ܐܢܫܢ steht zwischen zwei Zeilen am Anfange derselben eingezwängt. Es bedurfte also der Ergänzung nicht, die Burkitt mit [ܘܠܐܢܫ] ܡܢ ܡܬܘܡ versucht, obwohl doch das ܘ in ܘܡܬܘܡ sicher zu sein scheint, da es die letzte Lesung behält. Aber die Zeilenzahl macht es mir zweifelhaft, ob nicht nach dem zweiten ܐܢܫܢ, das eine nach der Zeilenzahl der Parallelkolumne allerdings

überschießende Zeile beginnt, doch etwas fehlt. Ich habe ursprünglich so ergänzt:

ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܙܪܥܗ dicunt ei: Semen
ܐܢܚܢܢ ܕܐܒܪܗܡ nos Abrahami,
ܐܢܚܢܢ [ܒܢ̈ܝ ܚܐܪܐ] nos [liberi]
ܘܡܢ ܡܬܘܡ ܠܫܥܒܕܘܬܐ et nunquam servitium

Erst so wird das Thema klar formuliert; denn daß aller Same Abrahams frei gewesen und nicht in Sklaverei gekommen sei, das konnte selbst der stolzeste Jude nicht sagen. In dem jetzt gebotenen Texte ist das doppelte ܐܢܚܢܢ falsch, weil es in richtiger Stellung sein müßte ܐܢܚܢܢ ܙܪܥܗ ܕܐܒܪܗܡ ܐܢܚܢܢ, und die jetzige Stellung unerträglich ist. Es ist etwas zu ergänzen, da ܐܢܚܢܢ nachgetragen ist.

Da doch Esau, der Genes 27, 40 zum Sklaven Jakobs gemacht wird, selbst Same Abrahams war, so ist mit dem Worte: „Wir sind Abrahams Same" der Begriff der Freiheit noch gar nicht gegeben, er mußte noch besonders betont werden. Welcher Art Freiheit, politische oder bürgerliche, gemeint sei, ist ganz indifferent, denn in beiden Arten war mancher Abrahamide Sklave gewesen. Sachlich paßt nur der Begriff der sittlichen Freiheit, weil er allein dem Antitypus, der Sklaverei der Sünde, entspricht, um den es sich handelt, und der hier vorbereitet wird. Es soll nur das Thema gebracht werden, über das dann Ješu' redet. In Wahrheit liegt ein Sprung im Gedanken vor, wie oben Vs. 21 beim Selbstmord. Jüdisch konnten sie sagen: Wir sind Abrahams Samen und nicht etwa Mamzer (ממזר), daß aller Same Abrahams frei wäre, konnten sie nicht sagen. Was heißt nun Mamzer?

Das Wort hat eine lange rechtsgeschichtliche Entwickelung. Sein Grundbegriff — wobei die völlig dunkle Etymologie ganz aus dem Spiele bleibt — ist der negative des Ausgeschlossenseins vom Rechte eines Vollbürgers in Israel. Die geschichtliche Entwickelung wird bedingt und gefüllt durch die positiven Bestimmungen darüber, welche Defekte die Verweigerung des Vollbürgertums nach sich ziehen. Diese Defekte waren aber gerade in der Zeit, in der das Johannesevangelium verfaßt wurde, unter den jüdischen Rechtsgelehrten strittig. Das Evangelium kennt die „Juden" nur als eine der in der Ješu'gemeinde erschienenen göttlichen Vernunft gegenüber blinde und verhärtete, geistig überwundene Religionsgenossenschaft, nicht mehr als staatlich organisiertes, wenn auch unter römischer Überwachung lebendes Volk in seiner bürgerlichen Existenz. Das haben nur die Synoptiker und vor allem Matthäus, der eben darum die Realität der Zeit Ješu' am genauesten wiederspiegelt.

Johannes zeichnet das Judentum, das als internationale Religionsgenossenschaft eben wird. Die nach Zerstörung des politischen Gemeinwesens der Juden wesentlich von Aqîba getragene Neukonstruktion des Judaismus für seine kosmopolitische Existenz, in der es nicht mehr als Staat, sondern als über die Erde zerstreute und doch durch Dogmatik, Kultus und peinlichste isolierende Lebenssitte zusammengehaltene Religionsgemeinde existierte, bedingte eine Umformung des Begriffes Vollbürger. Er bezeichnete nicht mehr einen bürgerlichen, sondern einen kirchengemeindlichen Stand und geriet in Parallele zum Proselyten, גר, der jetzt auch nicht mehr als Metöke, dem gewisse bürgerliche Konzessionen gemacht waren, sondern nur als neu bekehrtes Glied einer Religionsgesellschaft gedacht werden konnte. Die Umbildung des Mamzerbegriffes fiel in die Zeit des Johannes, die rabbinischen Zeitgenossen selbst sind über den Begriff, den sie aus Deuter 23, 3 aufnehmen mußten, sichtlich höchst unklar, was sich auf das Deutlichste in das Targum Jonathan, ein Zeugnis des alten palästinischen Judentums, reflektiert.

Die älteste Deutung von Mamzer ist Hurenkind. Die Septuaginta hat οὐκ εἰσελεύσεται ἐκ πόρνης εἰς ἐκκλησίαν κυρίου. Das ist bestätigt durch den Arm պոռնկորդի = Hurensohn, Altlateiner und Hieronymus: Non ingrediatur Mamzer, hoc est de scorto natus in ecclesiam Domini. Der Memph hat ⲞⲨⲘⲒⲤⲒ ⲈⲂⲞⲖϦⲈⲚ ⲞⲨⲠⲞⲢⲚⲎ ⲚⲠⲈϤϢⲈ ⲈϦⲞⲨⲚ ⲈⲦⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ ⲘⲠϬⲞⲈⲒⲤ = natum ex scorto ne intret in ecclesiam Domini. Der Äthiope ist stark verändert, da er unter Einfluß des streichenden alexandrinischen Textes steht.

Aber das Ausschließen dieser Unglücklichen widerstrebt dem höher entwickelten Sittlichkeitsbewußtsein der christlichen Welt, die sich an die Stelle der ecclesia judaica setzt, und die auch ihnen die Taufe spendet. Der Vers Deuter 23, 2 wird eine kirchenrechtliche Crux. Daher wird er weggestrichen in Codex B* F (Codex Ambrosianus = VII Holmes) — dann aber wieder eingesetzt, denn in A steht er über einer Rasur von A^a nachgetragen und in B von einem Spätern (B^{ab} mg) eingeschoben so: ουκ εισελευ[σεται εκ πορνης εις εκκλησιαν κῡ ουκ εισελευ]σεται Αμμανειτης καὶ Μωαβ. κτλ. Die Ausschließung der Ammoniter und Moabiter war harmlos und konnte stehen bleiben, weil es diese Völker in jener Zeit nicht mehr gab.[1] Hier haben wir den schlagenden Beweis dafür, daß in BA ein nach disziplinären Rücksichten in ganz tendenziöser Weise von den kirchlichen Redaktoren überarbeiteter Text

[1] Daß solche Fragen wirklich behandelt sind, zeigt meine Schrift: Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner 1909, P. 38 zu Genes 15, 20.

vorliegt. Zugleich ist der Fall eine vollständige Analogie zu der bei der Episode der Ehebrecherin P. 190 erörterten kritischen Textlage, welche durch Ausschneiden und nachträgliche Wiedereinfügung eines Textstückes entstanden ist.

Diese älteste Deutung war ursprünglich auch die in Palästina geltende, und daher steht sie im Targ. Jonathan לא ירכי דמתיליד מן זנו... למיסב אתא כשרא מן עמא, d. i. nicht ist rein, wer aus Hurerei geboren ist, zu — nun aber ist das alte אל יבא, d. h. „er soll nicht in die Volksgemeinde aufgenommen werden“ zeitgemäß auf das jus connubii, oder besser auf die ebenbürtige Heirat beschränkt, denn der Satz schließt: Er ist nicht rein ein vollbürtiges Weib (אתא כשרא) aus dem Volke zu nehmen. Damit ist der Mamzer, der Zach 9, 7 als ἀλλόφυλος verstanden ist, in der Septuaginta wie im Targum in einen unebenbürtigen Juden verwandelt, und das Verbot, einen fremden Mischling aus jüdischem oder heidnischem Blute in die Gemeinde aufzunehmen, in eine Anordnung über legitime Geburt innerhalb der Gemeinde verwandelt. Auf der alten Lehre, daß Mamzer ein Mischling ist, ruht auch die Volksetymologie, daß er als מום זָר, d. h. als fremder Schmutzfleck gedeutet ist,[1] und diese Etymologie ist ebenfalls in das Targ. Jon. aufgenommen, denn neben דאתיליד מן זנו steht noch: דביה מומא בישא דאתיהיב בעמיא חולונאי, d. h. ein Mam-zer, an dem ein schlechter Schmutzfleck ist, der verliehen wird durch profane Nationen. Hier ist מומא selbst gebraucht und זר liegt hinter dem חולון, denn dies Wort wird im Targ. Jon. für זר und נכרי verwendet Genes 42, 7, Exod 29, 33; 30, 33, Num 18, 4, Deuter 17, 15. Wir haben hier also beide Deutungen verbunden, die alte, daß es fremde Mischlinge, die jüngere, daß es in der Geburt defekte Individuen bezeichnet.

Das letztere ist die Deutung, von der die Begriffsentwickelung weiter geht, denn welche Geburtsdefekte begründen nun diese Minderwertigkeit, oder mit andern Worten, was alles ist unter זנו oder πορνεία zu verstehen? Die Juden des Johannes sagen ja selbst nicht nur, daß sie Abrahams Kinder sind, das schlöße die πορνεία in der langen Reihe der Generationen (Juda, Thamar, Peres) nicht aus, sondern auch ausdrücklich noch Vs. 41 ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, d. h. wir sind keine Mamzer. Über die als πορνεία zu bezeichnenden Geburtsdefekte war nun gerade in der Zeit der Abfassung des Evangeliums die Erörterung im Flusse, die Frage geht in das

---

[1] Auch den Eintritt fremder Nationalen unter Israel als Proselyten liebten manche Juden durchaus nicht, es heißt: Die Proselyten sind für Israel wie eine Krätze Nidda 13^b.

Eherecht über, praktisch ist der Mamzer der unebenbürtige Abkömmling aus Verbindungen — ehelichen ebensogut wie unehelichen — welche sich zwischen Individuen innerhalb der verbotenen Verwandtschaftsgrade (עריות) vollziehen. Darüber lehrt nun Aqîba: Mamzer ist jedes Kind von nahen Verwandten, die unter das Eheverbot fallen (כל שאר בשר שהוא בלא יבא nach Levit 18, 6). Aber wie kann man das wissen? Soll jede Verdächtigung der Abstammung einen Menschen zum Mamzer machen? Es hängen sich daran Festsetzungen über die Glaubwürdigkeit der Aussagen von Vater und Mutter und dritten Personen, so daß Qiddus. IV, 8 bestimmt wird: Sagt Jemand, dieser mein Sohn ist ein Mamzer, so wird die Angabe nicht für gültig genommen. Auch wenn Mann und Frau vom Kinde im Mutterleibe sagen, es sei Mamzer, so ist die Angabe ungültig, — aber R. Jehuda erklärt sie für gültig.

So wird Aqîbas Definition ungenügend, und R. Šim'on hattêmâni (Tanna vor 190) versucht eine freilich ebenso haltlose Korrektur: „Mamzer ist der Sprößling einer Verbindung, die mit Kerîta (Ausrottung durch das Walten des göttlichen Schicksals) bedroht ist.“ Levt 18, 29. Aber das ist auch nicht erkennbar, so daß R. Jehošua (auch vor 190) sagt: Mamzer ist der Sprößling einer Verbindung, auf der gerichtliche Todesstrafe (מיתת בית דין) steht, Jebam. IV, 13, so daß hiemit die Notwendigkeit einer gerichtlichen Feststellung erst wirklich heraustritt.

Von hier aus entwickelt sich die nachtalmudische Definition: Mamzer ist הבא מערוה, der Abkömmling verbotenen geschlechtlichen Umganges.[1] Ein solcher, Mann wie Weib, ist zur Ehe mit Israeliten nicht zugelassen. Nach Qiddusch IV, 1 sind nur Priester, Leviten und Israeliten für einander ehefähig. Das ist die erste Klasse. Daneben sind in zweiter Klasse für einander ehefähig: Leviten, Israeliten, Kinder von Priestern mit gesetzlich ihnen verbotenen Frauen (חללי), Proselyten und Freigelassene. Endlich die niedrigste Stufe der untereinander Ehefähigen sind die Proselyten, Freigelassenen, Mamzers, Tempelsklavenabkömmlinge (נתיני), Kinder, die ihren Vater nicht kennen (שתוקי), und Findelkinder (אסופי), von denen beide Eltern unbekannt sind, und die daher des Mamzertums verdächtig sein können. Diese Mischnabestimmungen wurden von den mittelalterlichen Rechtsgelehrten kasuistisch durchgeprüft (Maimonides Issure Bia XV), auch unter Einbeziehung der Akkum, also der Nicht-

---

[1] Ausdrücklich wird aber נדה, Umgang mit einer Menstruierenden ausgenommen. Der Sprößling aus solchem Umgange ist nicht ממזר, sondern פְּגוּם, schmachbehaftet, wörtlich schartig.

juden, auch der Christen,[1] aber das haben wir hier nicht zu verfolgen.

Dagegen ist notwendig zu sagen, daß der Mamzer nicht Sklave, sondern frei ist. Frei sein und ἐκ πορνείας sein, was Johannes einander entgegenstellt, ist für die Juden gar kein möglicher Gegensatz. Sie können also dem Satze, sie würden frei werden, gar nicht die Gegenrede gegenüber stellen, sie seien keine Mamzers, denn ein Mamzer ist frei oder nicht, das Mamzertum hat mit der persönlichen Freiheit nicht den mindesten Zusammenhang. Das ergibt sich aus der Konstruktion eines Rechtsverhältnisses, durch das es einem Mamzer möglich wird, seinen Nachkommen den Makel des Mamzertums abzunehmen. Die Konstruktion wird dem R. Tarphon, d. i. Tryphon zugeschrieben, ob es der des Justinus Martyr ist, steht dahin, jedenfalls gehört er der Zeit vor 190 n. Chr. an, sie zeigt also, daß man sich im zweiten Jahrhundert mit der Frage beschäftigt hat. Sie lautet: R. Tarphon sagt: Ein Mamzer kann des Makels ledig werden (הטהר), indem er eine Sklavin heiratet. Dann ist das Kind Sklave.[2] Läßt er dieses Kind dann frei, so wird es zum Freigelassenen (בן חורין) und genießt als solcher alle Rechte der Freigelassenen. Aber R. Eliezer sagt: Keineswegs, das Kind ist Sklave und Mamzer zugleich. Beide Erklärungen sind juridisch höchst anfechtbar, aber fest steht, daß ein Mamzer, um eine Sklavin zu besitzen und das Recht der Freilassung zu haben, selbst frei sein mußte.[3]

Nach alledem glaube ich sagen zu dürfen, daß die Juden des Johannes nicht wirklich nach jüdischem Rechte sprechen, sondern daß eine nur scheinbare Anlehnung vorliegt. Sie sind eben nicht

---

[1] Daß Akkum wirklich auch Christen bezeichnet, was immer wieder geleugnet wird, sieht man deutlich aus dem Schulchan 'aruch, wo es den Juden verboten wird, dem Akkum W a s s e r z u r T a u f e zu verkaufen, oder mit Kreuzen zu handeln. Das sollen doch nicht Sternanbeter sein, wie von jüdischer Seite unnützer und törichter Weise noch immer wiederholt wird!

[2] Als Kind einer Sklavin und eines Mamzer, vgl. die folgende Anmerk.

[3] Die Konstruktion ruht auf den Bestimmungen über den Zivilstand der Kinder aus unebenbürtigen Verbindungen, d. h. aus wirklich gültigen Ehen, obwohl diese Ehen eigentlich unter das Verbot לא יבא fielen. Danach ist

1. das Kind einer Israelitin von Sklaven und Akkum koscher,
2. das Kind einer Mamzeret von denselben Mamzer,
3. das Kind eines Mamzer mit Akkum ist Akkum,
4. das Kind eines Mamzer mit einer Sklavin Sklave.

Das Prinzip ist, daß der Zivilstand sich nach dem der Mutter richtet, so daß der Sohn eine Mamzers von einer Sklavin Sklave wird. Aber für das eines Mamzer von einer Proselytin und das eines Proselyten von einer Mamzeret gilt das wieder nicht, das Kind folgt dem Stande des niedrigern Grades der Eltern, es ist Mamzer. Vgl. Maimonides Jad Issure bî'a § 15.

die Schriftgelehrten und Pharisäer des immerhin noch selbständigen Volkes der Ješu'zeit, sondern die zur Religionsgesellschaft gewordenen Juden, über Religion und Religionen disputierende Monotheisten des zweiten Jahrhunderts, bei denen es sich da um Proselytismus und um Eintritt in die Synagoge handelt, wo während des Bestehens des jüdischen Staates nach den Bedingungen des zivilen Bürgerrechtes gefragt war. So wird die Benutzung des Begriffes von Mamzer als gleichbedeutend mit unfreier Mann schief, ebenso aber auch die Idee, der Sklave müsse aus dem Hause. Sind nun hier auch die Proselyten Abrahams Kinder? Nicht nach dem Fleische, aber nach dem Geiste, und das führt uns auf die Vorlage und Voraussetzung der johanneischen Entwickelung. Sie liegt im Paulus mit seiner midraschischen Ableitungsweise einerseits und in der stoischen Zeitphilosophie andrerseits. Wie wir in den vorangehenden Stücken Meditationen auf Grund synoptischer Stoffe erkannt haben, so haben wir hier eine Meditation auf Grund paulinischer Lehre, in der ihrerseits auch wieder stoische Gedanken stecken.

Ich gehe aus von Matth 17, 26: Also sind die Söhne frei. Jedermann versteht hier den Doppelsinn, wo sich's scheinbar um die Steuerpflicht handelt, ist in Wahrheit gemeint: Die Söhne des Königs — die wahren Gotteskinder — sind frei vom Gesetze und seinen irdischen Rücksichten. Den Juden war auch das Gesetz ein Joch (עול מלכות שמים), welches vom Joche der Regierung (עול מצות) frei macht — vgl. zu Matth 11, 28 — an dessen Stelle Ješu' sein Joch setzt, das leicht ist und seine Anhänger von jenem schweren Joche befreit. Dies schwere Joch ist das Gesetz des Moses, das, vierhundert und dreißig Jahre nach der Verheißung an Abraham gegeben, die Verheißung nicht aufzuheben vermag. Abraham ist der Typus der Gläubigen, sie sind seine Kinder, und als Erben der Verheißung vom Gesetze frei. Ješu', der verkörperte Logos, der das Gesetz aufhebt, ist also der Befreier, der denen, welche ihn annehmen, die Freiheit Gotteskinder zu werden verleiht, da sie aus Gott geboren und aus Geist wiedergeboren Gal 3, 7 sind. Das drückt Johannes 8, 32 auch so aus: „Wenn ihr bei meinen Worten verharret, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger und werdet die Wahrheit wissen, und die Wahrheit wird euch befreien.“ Der hier neu eingeschobene Mittelbegriff ist der der Wahrheit, die Ješu' ist Joh 14, 6: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben,[1] und ich bemerke dazu schon

[1] Der Weg Joh 10, 9, die Wahrheit Joh 1, 17, das Leben 1, 4. Dabei ist 1, 17 die Wahrheit und die Gnade in einen positiven Gegensatz zu dem Gesetze gestellt, das nicht vermag Leben zu schaffen Gal 3, 21. Auch hier liegt Paulus unter Johannes.

hier, daß die richtige Erkenntnis, das Wahre, τὸ ἀληθὲς, auch bei den Stoikern die Voraussetzung der Freiheit bildet, die nur der σπουδαῖος besitzt, der nach dem Gesetze lebt. Das untrügerische Gesetz ist der ὀρθὸς λόγος. An ihm hat der δοῦλος keinen Anteil. Philo Quod omnis prob. 7—8, P. 451 M.

Für diese ganze Gedankenreihe, in der die Begriffe Freiheit, Abrahams Kinder, Gotteskinder, Verheißung, Christi Sein, Sklaverei der Sünde, Vertreibung der Sklaven aus dem Hause, in dem der Sohn bleibt, die konstitutiven Elemente sind, bilden die Erörterungen des Paulus die Grundlage. In Paulus' Zeit handelt sich's zunächst noch um die Freiheit vom Gesetze allein, Johannes faßt die Freiheit allgemeiner. Ich setze die paulinischen Formulierungen ohne Rücksicht auf ihre für uns jetzt crude midraschische Deduktion Gal 4, 21 einfach hier her: Für die Freiheit hat uns Christus befreit, — noch mit bestimmter Beziehung auf das mosaische Gesetz, — also in beschränktem Sinne gesagt Gal. 5, 1.

Ihr seid zur Freiheit berufen, doch nicht zur Freiheit zum Antriebe für das Fleisch Gal. 5, 13, vielmehr dienet einander durch die Liebe. Das ist schon Ausdehnung des Begriffs der Freiheit über die spezielle Beziehung zum Gesetze hinaus. Wenn ihr vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetze Gal 5, 18. Wir sind nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien, also frei und Abrahams Kinder durch Isaak, also Kinder der Freien durch die Verheißung Gal 4, 31. 28.

Vertreibe die Sklavin mit ihrem Sohne aus dem Hause, er soll nicht mit dem Sohne der Freien erben Gal 4, 30. Vgl. Joh 8, 34 der Sklave bleibt nicht in Ewigkeit im Hause, was aber Glosse ist.

Die, welche die Fülle der Gnade — Joh 1, 14 ist der Logos πλήρης χάριτος — und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, werden selbst als Könige herrschen im Leben durch den Einen Jesus Christus Rom 5, 17.

Wisset ihr nicht, daß ihr dem als Sklaven gehorsamt, dem ihr euch als Sklaven darbietet, sei es der Sünde zum Tod[1] oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit. Gott aber sei Dank, daß ihr zwar Knechte der Sünde waret, aber usw. Rom 6, 16. Der Sünde Sold ist der Tod 6, 23. Die sündlichen Leidenschaften bringen Frucht für den Tod 7, 5. — Man halte dagegen Joh 8, 34: Wer der Sünde dient, der ist ein Sklave, und Vs. 24: Ihr werdet hinsterben in euren Sünden, wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin. — Die besondere

[1] Scheint in 2 Petr 2, 19 αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς, ᾧ γάρ τις ἥττηται τούτῳ καὶ δεδούλωται nachgeahmt.

Rücksicht auf das Gesetz ist gefallen, und für die Gerechtigkeit tritt Wahrheit ein, während das neue Leben Rom 6, 4 bei Johannes bleibt und in den Mittelpunkt gerückt wird.

Das Gesetz des Gottes des Lebens in (Christo) Jesu hat mich von dem Gesetze der Sünde und des Todes befreit Rom 8, 2. Der Geist der Sklaverei wird dem Geiste der Gotteskindschaft entgegengesetzt Rom 8, 15, wer nach dem Fleische, das unter dem Gesetze der Sünde steht, lebt, der stirbt 8, 13.

Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit 2 Kor 3, 17. Bei allen diesen Dingen liegt aber auch bei Paulus seine Bekanntschaft mit der Philosophie seiner Zeit im Hintergrunde, der der Pneumabegriff und der Begriff des inneren Menschen angehört, wie wir gleich sehen werden. Paulus war eben nicht der bloße Pharisäer, er war auch ein griechisch beeinflußter universaler Geist, nur zwang ihn die Lage der zeitlichen Entwickelung, den Freiheitsbegriff zunächst gegenüber dem mosaischen Gesetze geltend zu machen, dem Johannes dann eine größere Erweiterung geben konnte.[1]

Diese paulinischen Gedanken bilden für Johannes die Voraussetzung, besonders da, wo er von der Vertreibung des Sklaven aus dem Hause redet, auf ihnen baut er seine Darstellung auf, und dabei geht er hart an die Grenze gnostischer Lehren, wenn er die Juden (seiner Zeit) fragt: Warum versteht ihr mein Wort nicht? und darauf antwortet: Ihr seid des Bösen und wollet das Gelüste eurers Vaters (den Mord Jesu) tun, der ein Menschenmörder gewesen ist von Anbeginn 8, 44. 47. Hier ist die Abrahamskindschaft völlig spiritualisiert und die Juden mit ihrer verstockten Feindschaft gegen Ješu' vom Satan abgeleitet. Das ist der eigenen Auffassung Ješu' sicher nicht entsprechend, sondern gnostisch, obwohl sich schwer sagen läßt, welcher bestimmten gnostischen Richtung der Verfasser nahe stand. Er war wohl nur auf dem Wege zu diesen Anschauungen vermöge des sich ihm aufdrängenden Gegensatzes von Christentum und Judentum und von Licht und Dunkel, der bei weiterer Verfolgung des Gedankens vom Vater des Lichtes und der Lichter Jak 1, 17 zum Vater der Dunkelheit führte. Nicht Johannes benutzte die Gnostiker, sondern diese ihn. Hat doch Valentinus ihn nach seiner Weise kommentiert Iren 3, 11. 10; 1, 1. 18. Der Verfasser des Evangeliums wußte aber sehr wohl, daß sein Christusbild einer Form der samaritanischen Gnosis sehr ähnlich war. Vgl. Vs. 48.

---

[1] Über Paulus vgl. Joh. Weiss, Die christl. Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. Göttingen 1902.

Die Grundanschauung, daß die Freiheit des Menschen in dem Gelöstsein von der κακία, welche doch noch nicht ganz mit der ἁμαρτία zusammenfällt, besteht, ist stoisch, und so Paulus sowohl als Johannes von der zu ihrer Zeit in der Luft liegenden Philosophie berührt. Man vergleiche Epictet bei Stobaeus: κακὸς δεσμὸς σώματος μὲν τύχη, ψυχῆς δὲ κακία, ὁ μὲν γὰρ τὸ σῶμα λελυμένος, τὴν δὲ ψυχὴν δεδεμένος, δοῦλος, ὁ δ᾽ αὖ τὸ σῶμα δεδεμένος τὴν δὲ ψυχὴν λελυμένος ἐλεύθερος. Τὸν μὲν τοῦ σώματος δεσμὸν λύει καὶ φύσις διὰ θανάτου καὶ ἡ κακία(?) διὰ χρημάτων· τὸν δὲ τῆς ψυχῆς, ἀρετὴ διὰ μαθήσεως καὶ ἐμπειρίας καὶ ἀσκήσεως. Nach ähnlichen Äußerungen habe ich mich vergeblich bei Seneca und Marcus Antoninus umgesehen. Aber die Fäden der Entwicklung reichen für diesen Begriff bis auf Sokrates und Plato zurück. Schon im Gorgias (Kap. 46) antwortet Sokrates auf die Frage des Kallikles, wen er als einen sich Beherrschenden (ἑαυτοῦ ἄρχων) gelten lasse, das sei ganz einfach, nämlich denjenigen, der Gewalt über sich selbst hat und die in ihm sich regenden Lüste und Begierden bezämt. Und dazu stelle ich die Entwicklung der Gedanken dieses Abschnittes bei Steinhart: „Wie es überhaupt eine Aufgabe der Dialektik ist, den inneren Widerspruch unwahrer und einseitig aufgefaßter Begriffe nachzuweisen und darzutun, wie sie bei schärferer Betrachtung sich geradezu in ihr Gegenteil verwandeln; so zeigt sich auch hier, daß jene von Kallikles so hoch gepriesene unbedingte Freiheit von aller Staatsordnung und von jedem positiven Gesetze in der Tat nichts anderes als ein rechtloser und zügelloser Despotismus des Stärkern ist, . . . da jene unbedingte persönliche Freiheit, sobald sie als allgemein gültiges Prinzip aufgefaßt wird, nichts anderes ist als die robuste Gewaltherrschaft. Aber nach einer andern Seite hin erscheint dieselbe als das gerade Gegenteil ihrer selbst, indem aus ihr für den Einzelnen, welcher sich derselben rühmt, die größte innere Knechtschaft hervorgeht. Denn die schrankenlose Freiheit begnügt sich nicht damit, die Herrschaft des positiven Gesetzes aufzuheben; nicht minder verhaßt ist ihr auch das Sittengesetz und die von demselben geforderte Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung usw. . . . sie ist jene höchste Spitze der leeren, von allen Beziehungen auf ein Höheres und Allgemeines sich lossagenden Subjektivität, welche wir mit Recht als die eigentliche Quelle des sittlich Bösen ansehen. In der Tat erscheint eine solche Freiheit als die härteste Knechtschaft; denn wer sich einmal der schrankenlosen Herrschaft der bewußtlos wirkenden, oft gegeneinander ankämpfenden und mit jedem Momente wechselnden Triebe und Lüste ergeben hat, dessen innerstes Seelenleben wird ein unfreies, und seine gleichsam den rohen Naturgewalten zum Raube gegebene sittliche Freiheit

ist in ihren tiefsten Wurzeln untergraben. So tritt uns hier [d. h. in dem Abschnitte des Gorgias] die schon im ersten Alkibiades angedeutete, aber erst in der christlichen Ethik zu ihrer rechten Geltung gekommene Wahrheit entgegen, daß das Böse die Knechtschaft, das Gute aber die Erlösung und die wahre Freiheit der Seele bewirke." Müller-Steinhart, Platons sämtl. Werke II, P. 375. — In einer ähnlichen Entwickelung (De Republ. 9, 12 ff.), wo das Verhältnis der Leidenschaften zur Seele und ihrem Glücke erörtert wird, bedient sich Plato sogar des Ausdruckes „der innere Mensch", ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος (P. 589), dem man gehorchen müsse, damit der innere Mensch über den Menschen die höhere Gewalt gewinne. Müller-Steinhart a. a. O. V, P. 247. Hier steht die Voraussetzung für Paulus, wenn er Rom 7, 23 nach seiner innersten Natur κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον am göttlichen Gesetze seine Freude hat, aber ein anderes Gesetz in seinen Gliedern wirksam findet. Mit diesem Gedanken arbeitet er 2 Kor 4, 16 und dem Verfasser des Epheserbriefes ist er geläufig 3, 16. Diese ursprünglich sokratisch-platonischen Auffassungen gelangten in die Schule der Stoiker, und dadurch wurden sie bekannt und verbreitet. Zeno rechnete die Freiheit zu den Gütern, welche einen Zweck verwirklichen, und die Knechtschaft zu den Übeln, welche einen Zweck in sich tragen, verwirklichen (ἀγαθὰ und κακὰ τελικά), oder anders ausgedrückt, zu einem Ende führen, in dem sie selbst einen Teil bilden, so daß die Knechtschaft zur Unseligkeit (κακοδαιμονία) führt und selbst einen Teil derselben ausmacht. Diogenes Laert. VII, 96—97. Die Freiheit ist das Vermögen der Selbstbestimmung, die ἐξουσία αὐτοπραγίας, die Knechtschaft die Unfähigkeit zur Selbstbestimmung, die στέρησις αὐτοπραγίας, so daß nur der wahre Weise jene besitzen kann, denn nur er ist ἐλεύθερος, die schlechten, φαῦλοι, aber sind δοῦλοι, und wie jener etwas Göttliches (οἱονεὶ θεὸν) in sich trägt, so ist dieser gottlos (ἄθεος). Ib. 121, 119. Die φαῦλα πράσσοντες Joh 5, 29; 3, 20 so wie Rom 9, 11, wo es direkt mit der δουλεία in Zusammenhang gebracht ist, und 2 Kor 5, 10, das zu Joh 5, 29 schlägt, dürften bei Paulus wie bei Johannes auf die Gewöhnung an den stoischen Sprachgebrauch weisen, nach welchem der φαῦλος dem σοφός, dem Freien und dem Könige im Reiche des Guten und Bösen entgegengesetzt wird. Ein solcher freier Weiser ist ἀναμάρτητος, ib. 122, weil er den ἁμαρτήματα nicht ausgesetzt (ἀπερίπτωτος) ist, ihnen also keine Angriffsfläche bietet — er richtet keinen Schaden an, aber er ist nicht ἐλεήμων, denn das ist, wie Seneca sagt, eine aegritudo animi, ein vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis, De clementia 2, 5, das neben der Güte und Milde ganz überflüssig ist und die Ruhe des Weisen stört. Doch darin liegt

die Differenz gegen die christliche Ethik. Das johanneische πᾶς ὁ ποιῶν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστι, denn das jetzt gelesene τῆς ἁμαρτίας ist, wie wir sofort finden werden, falsche alte Glosse, bewegt sich im stoischen Gedankenkreise, und es ist dabei gar nicht nötig, es aus Philo's Quod omnis probus liber abzuleiten, da diese Schrift selbst auch nichts ist als eine vielleicht jugendliche Ausarbeitung stoischer Anschauungen, die im Ganzen nur mit drei alttestamentlichen Zitaten aus Genes 16, 9; 28, 1, Deuter 30, 14 verbrämt ist. Philo sagt nichts, was die anderen Stoiker nicht auch gesagt hätten, daß πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος und daß πᾶς δοῦλος φαῦλος und der ἄφρων δοῦλος ist. Dabei ist es ohne Bedeutung, daß es ihm scheint, als ob Zeno seine Lehre aus der jüdischen Gesetzgebung Genes 28, 1 entlehnt habe, denn diese Auffassung beherrscht den Philo überhaupt, und am Schlusse endet er, nachdem er die ἐγκύκλιοι ὑφηγήσεις in Übereinstimmung mit Chrysippus Diogen. Laert. 7, 129, empfohlen hat, mit dem Allheilmittel der Stoa, dem ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. Nach alledem ist Paulus und Johannes nicht ohne den stoischen Vorgang begreiflich, Johannes aber speziell nicht ohne den Paulus, dem er die Idee — falls es nicht Glosse ist — von dem im Hause Bleiben des Sohnes entlehnt. Johannes kannte also die Synoptiker und Paulus.

Nach dieser Entwicklung des Freiheitsbegriffes von Plato bis in die Zeit der Apostel wird es gestattet sein, noch zu bemerken, daß im weiteren Verlaufe der religiösen Entwicklung die Mystik sich des so geformten Begriffes bemächtigt hat, wenigstens im Oriente. Denn ein Meister lehrt: الحرية ان لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجرى عليه سلطان المكوّنات وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الاشيا فيتساوى عنده اخطار الاعراض [اعواض nach anderer Lesart]. Qošairiye P. 130. D. h.: Die Freiheit besteht darin, daß der Mensch nicht unter der Knechtschaft der Kreaturen ist und die Gewalt des Gewordenen auf ihn keinen Einfluß hat. Und das Zeichen dafür, daß er sich wahrhaftig in diesem Zustande befindet, ist, daß aus seinem Herzen die Unterscheidung (des Wertes) der Dinge schwindet, so daß das Auftreten der Akzidenzen [der Wechselfälle] für ihn als gleich gilt. — Für das griechische und lateinische Mittelalter wird dasselbe gelten, was leicht festzustellen ist.

Vs. 34 unser Herr, also nicht ὁ Ἰησοῦς, das Pesch hat. Eine Spur der Maran- oder Kyrios-Überarbeitung Luk P. 231. — Wer der Sünde dient, der ist ein Sklave = δοῦλός ἐστιν ohne das τῆς ἁμαρτίας, das אB haben, und das dann in Pesch und im arab. Tatian eingesetzt ist. Dies τῆς ἁμαρτίας fehlt in Syrsin Ddb Clemens Alxdr. II 159 Dind. — eine ganz entscheidende Gruppierung — und ist Wanderwort, denn a Orig III 585 stellen es vor ἐστὶν — es ist zu streichen,

ist eine naive und falsche Glosse und verdirbt den ganzen Aufbau der Schlüsse und damit den ganzen Sinn des Kapitels. Wie schief der Gedanke wird, sieht man bei konsequenter Weiterführung: Wer Sünde tut ist ein Sklave der Sünde, — der Sklave bleibt nicht im Hause, wohl aber der Sohn — also wird der Sklave der Sünde aus dem Hause getrieben. Aus welchem Hause? Doch nur aus dem, in welchem er Sklave ist, also würde der Sklave der Sünde aus dem Hause der Sünde getrieben, der Sohn aber bliebe darin. — Dies ist ja völliger Unsinn, aber er ergibt sich aus dem Texte mit falschem τῆς ἁμαρτίας mit Notwendigkeit. Woraus dann e contrario folgt, daß τῆς ἁμαρτίας trotz א und B und allen andern Zeugen verkehrt ist. Diese falsche Interpolation ist älter als Irenaeus III, 8, 1 und Origenes (Johannes P. 447, 5 Preuschen), denn beide argumentieren auf Grund dieses so alterierten Textes.

Richtig verläuft die Schlußreihe nur so: Wenn ihr bei meinen Worten (so Syrsin) verharret, so habt ihr die Wahrheit, und die Wahrheit wird euch frei machen. Wer Sünde tut, ist ein Sklave — der Sklave bleibt nicht immer im Hause, wohl aber der Sohn, so daß, wenn der Sohn — d. i. Ješu' — euch frei macht, ihr wahrhaft frei werdet. Das ist kurz gesagt: Ješu' Lehre macht frei, — bis jetzt seid ihr Sklaven — weil ihr Sünde tut. Als Sklaven gehört ihr nicht dauernd in das Haus — nur der Haussohn kann euch frei machen.

Wirklich bündig ist die Gedankenreihe aber auch so nicht, das zeigen die Mühen der Ausleger, welche Meyer-Weiss verzeichnet. Das bürgerliche Rechtsverhältnis ist nach allen Seiten hin schief gestellt, denn Sklaven können im Hause bleiben und nicht bleiben, — man kann nicht sagen, daß der Sklave der Natur der Sache nach nicht immer im Hause bleibe, auch nicht, daß er nur durch den Freibrief des Haussohnes wahrhaft frei werde, im Gegenteile hat der Haussohn die Macht, Freiheitsbriefe zu geben, überhaupt nicht, denn sie eignet dem Hausherrn allein, ohne ihn keine Freilassung. Gibt ein Herr den Freibrief, so hat sein Sohn nichts zu hindern.

Unter diesen Umständen verdient der Text von אXΓ 33. 124 al plus 10 Clemens[440], welche ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα weglassen,[1] mehr Beachtung als ihm bisher zu Teil geworden ist, wo man sich mit dem Homoioteleuton getröstet hat. Da ἁμαρτίας in δοῦλος ἁμαρτίας sicher Glosse ist, so könnte auch das in א fehlende ὁ δὲ [das δὲ steht

[1] Diese Weglassung wirkt im memphitischen Mspt J_3, wo ⲡⲓϣⲏⲣⲓ ⲇⲉ ⲛⲑⲟϥ ϣⲁϥⲟϩⲓ ϣⲁⲉⲛⲉϩ = ὁ δὲ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα ebenfalls fehlt, obwohl man auch hier an ein selbständiges Homoioteleuton denken kann.

im Syrsin Pesch Harcl Hrs Memph Äth Arm — im griechischen Fragmente bei Woide Appendix P. 83 und DT 249, — in Altlat a d r—b aber nam filius] υἱὸς μένει [μένει fehlt in Syrsin] εἰς τὸν αἰῶνα eine in den Text gelangte exegetische Note sein. Aber ich verdächtige auch das ὁ δὲ δοῦλος [Syrsin Pesch Arm[1] καὶ ὁ δοῦλος] οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα als sachlich unzutreffend. Die Schwankung in den Anknüpfungen mit und ohne δὲ, mit und ohne καὶ zeigt die Unsicherheit des Verständnisses bei den Alten. Man lese den Text, in dem ich die vermutete Glossierung mit kleinen Typen bezeichne, und der Zusammenhang ist klar und tadellos:

33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτὸν· σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν[2] καὶ οὐ [Syrsin hat nur οὐ und übergeht οὐδενὶ richtig] δεδουλεύκαμεν πώποτε, πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε; 34 Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς [Syrsin falsch ὁ κύριος]· Ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστι [τῆς ἁμαρτίας 35 καὶ ὁ (ὁ δὲ) δοῦλος οὐ μένει εἰς τὸν αἰῶνα (Wortstellung nach Syrsin Pesch Arm) ἐν τῇ οἰκίᾳ, ὁ (δὲ?) υἱὸς ἐν τῇ οἰκίᾳ (ohne μένει in Syrsin) εἰς τὸν αἰῶνα, 36 ἐὰν (Syrsin Tatian ar. καὶ ἐὰν — die Masse ἐὰν οὖν, doch fehlt οὖν in der Ferrargruppe 13. 69. 124 — in Memph Mss ℵBQ — in Altlat a e ff² Rehd q Irenaeus III, 20. 1, nur Clemens [440] ἐὰν δὲ) ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε] 37 οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε κτλ. Der Sinn wird dann: Ješu': Ich lehre die Wahrheit, die euch frei machen wird. Die Juden: Wir sind Abrahams Samen und frei. Ješu': Wer der Sünde dient, ist Sklave. Ich weiß, daß ihr Abrahams Samen seid, aber ihr sucht mich zu töten. Das ist nicht Abrahams Art — also seid ihr nicht Abrahamiden, womit denn die Verwerfung der κατὰ σάρκα-Nachkommen zu Gunsten der κατὰ πνεῦμα-Söhne eingeleitet ist.

Die alten Glossen verschieben den Sinn und sind ganz unsicherer Anknüpfung, man verbinde sofort λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν. Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε — aber das macht euch nicht frei von Sünde, wie euer Verhalten gegen mich und mein wahrhaftiges Wort beweist, das in euch nicht herauskommt, ausgeht = ܢܦܩܐ, wie Syrsin χωρεῖ interpretiert. Denn das fleischlich Abrahams Same sein, ist Nichts, wie Paulus überbietend Johannes sagt. Dies aber erkennt man erst recht, wenn man in

Vs. 37 liest: Ich weiß, daß ihr Abrahams Same seid, **und** ihr sucht mich zu töten, was statt ἀλλὰ ζητεῖτε voraussetzt σπέρμα

---

[1] Der Arm drückt καὶ ὁ δοῦλος οὐκ εἰς τὸν αἰῶνα μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ, ὁ υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ aus, während andere Mss ὁ δὲ υἱὸς bieten.

[2] So wenn das zwischen die Zeilen eingezwängte ܐܢܚܢܢ nicht doch auf eine Lücke weist, die ich vermutungsweise durch ܐܢܚܢܢ ܒܢܝ ܚܐܪܐ = ἐλεύθεροί ἐσμεν ausfüllen möchte.

'Α. ἐστε καὶ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι. Diese Lesart hat Syrsin und b gemeinsam. Wer für dies καὶ ein ἀλλὰ gesetzt hat, der hat den Text geschwächt. Der Sinn ist, daß zwischen der Tatsache der Abrahamskindschaft und der Lust zu morden kein „aber“ oder „trotzdem“ liegt, daß sich die fleischliche Abrahamskindschaft mit der Mordlust verträgt, und daß sie keine Freiheit von Sünde garantiert, die erst der Logos, nicht das Fleisch gibt. Das ist ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν = er rückt nicht fort. Dies οὐ χωρεῖ ist von den Alten verschieden gedeutet. Syrsin sagt ܠܐ ܢܦܩܐ = non exit, non procedit, dem sich Memph mit ϣⲟⲡ, nach Stern § 348 so viel als existiert, ist, nicht wirklich anschließt. An seiner Fassung hält auch Hrs mit מסוחנא oder מסתוחנא = sproßt, wächst fest. Dem steht zur Seite der Äth mit îjenaber ḫabēkum = es wohnt nicht bei euch, so wie das non requiescit in a und non est in c. Wörtlich schreiben non capit b q ff² Aur Rehd und verdeutlichend e non excipitur in vobis. Pesch aber bildet um ܕܠܡܠܬܝ ܠܐ ܣܦܩܝܢ ܐܢܬܘܢ = weil ihr für mein Wort nicht genügt, das dann Tatian arab. لانكم تعجزون عن كلمتى = weil ihr für mein Wort zu schwach seid genauer deutet. Harcl endlich mit ܠܐ ܚܐܡ ܐܢܬܘܢ ܒܟܘܢ = ihr faßt, ihr nehmt es nicht in euch auf würde einem Griechischen τὸν λόγον τὸν ἐμὸν οὐ χωρεῖτε ἐν ὑμῖν entsprechen Mark 2, 2, Matth 19, 12. Ulfilas mit ni gamôt in izvis versteht: es hat nicht Raum in euch, und der Armenier mit չիք տեղի 'ի ձեզ = „meinem Worte ist nicht Raum in euch“ geben die Deutung der Konstantinopeler Kirche. Als fassen, continere läßt sich χωρεῖν trotz Harcl nicht deuten, denn dann müßte es ὑμεῖς οὐ χωρεῖτε lauten, und diese Lesart kennt kein Zeuge. — Das richtige Verständnis hat Syrsin. Warum der Fortschritt aber nur auf den innerlichen des Herzens gehen soll und nicht in der Zeit der Abfassung des Evangeliums auch auf die äußere Ausdehnung, das ist nicht zu begreifen. Trotzdem pflegt man heute nur das Innerliche darin zu suchen.

Vs. 38. Ich tue, was ich gesehen habe bei meinem Vater, und auch ihr tuet, was ihr gesehen habt bei euerm Vater, also ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου ποιῶ, καί τε ὑμεῖς ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε. Statt ποιῶ haben alle andern Texte λαλῶ, aber ἐγὼ . . . λαλῶ und ὑμεῖς ποιεῖτε ist kein richtiger Gegensatz, logisch gebaut ist nur der Text des Syrsin, der ganz allein steht. Aber freilich bei den Griechen wankt in diesem Satze Alles, und es ist Willkür zu sagen, B hat überall hier das Richtige; es steht ὁ πατήρ μοῦ und ὑμῶν gegen einfaches ὁ πατήρ, παρὰ τῷ gegen παρὰ τοῦ, ἑωράκατε gegen ἠκούσατε und schließlich λαλῶ gegen ποιῶ. Solche Textlage kann nur durch allerhand Redaktorenkünste erzeugt sein, und am

griechischen Zopfe allein kann man sich aus diesem Sumpfe nicht herausziehen, man muß das geographische Prinzip und innerhalb desselben die historische Abfolge in den Zeugenreihen in Anwendung bringen. Dann zeigt sich

1. Die syrische Form, in der Syrsin ποιῶ, die übrigen λαλῶ ausdrücken, als wesentlich fest, so daß auch Harcl in allem Wesentlichen mit Pesch geht. Die Form lautet: [Harcl ܗܘ] ܐܢܐ ܡܕܡ ܐܢܐ [Pesch Harcl ܡܡܠܠ] ܥܒܕ [Harcl ܐܒܐ ܕܝܠܝ] ܕܚܙܝܬ ܠܘܬ ܐܒܝ ܡܕܡ [Harcl οὖν = ܗܟܝܠ ܘܐܢܬܘܢ, Pesch ܘܐܢܬܘܢ] ܘܐܦ ܐܢܬܘܢ ܥܒܕܝܢ [Harcl ܐܒܐ ܕܝܠܟܘܢ] ܕܚܙܝܬܘܢ ܠܘܬ ܐܒܘܟܘܢ [Harcl ܗܘ] ܐܢܬܘܢ. Genau so schreibt nach Pesch auch der arabische Tatian, nur daß er mit وانا = ܘܐܢܐ = καὶ ἐγὼ anknüpft. Gräzisiert lautet das, wobei sich die Annäherung von Pesch und Harcl an gewisse Griechen geltend macht, so: ἐγὼ [Tatian καὶ ἐγὼ] ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου ποιῶ [Pesch Tat Harcl λαλῶ] καί τε [Pesch Tat nur καὶ, — Harcl καὶ ὑμεῖς οὖν] ὑμεῖς ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε. Die jüngste Variation, die der Harcl, trifft mit Δ zusammen, der schreibt: ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ καὶ ὑμεῖς οὖν ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε. Durch Wandlung des ὃ in ἃ und Streichung des μοῦ und ὑμῶν wird daraus der Text des Fragmentes in Woide's Appendix ἐγὼ ἃ ἑώρ. παρὰ τῷ π. λαλῶ καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἑωρ. παρὰ τῷ π. ποιεῖτε. Diese Stufe repräsentieren auch die Altlateiner a b c e ff² Aur Rehd q, in denen man aber gleichzeitig schon die Umarbeitung nach den inzwischen geänderten griechischen Texten wie in einem Spiegelbilde wahrnimmt. Denn partiell wird οὖν als itaque oder ergo eingeschoben, wird das zweite ὃ in den Plural ἃ gewandelt, wird μοῦ gestrichen und τοῦτο einmal eingesetzt, das in D als ταῦτα zweimal erscheint. Aber das erste ὃ wird erhalten und erst bei den Griechen in ἃ umgesetzt. Sie bieten: Ego quod vidi apud patrem meum [Rehd om. eum] [hoc = τοῦτο add. b c q] loquor, et vos quod [et vos itaque a c e — für itaque ergo b q r d ð, Plur. quae = ἃ b e Aur Rehd] vidistis apud patrem vestrum facitis. Dazu gesellen sich D und א, jener führt ἃ im Plural durch und hat zweimal ταῦτα, dieser bringt zuerst das παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, eine höchst überlegte Emendation, da die Juden bei dem längst verstorbenen Vater Abraham nichts gehört haben können, sondern nur von ihm, und als ihr Vater ist doch bisher der Teufel, zu dem das παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν paßt, noch nicht erklärt. Die Texte lauten: ἐγὼ ἃ [א ἃ ἐγὼ] ὥρακα παρὰ τῷ πατρί μου [D add ταῦτα] λαλῶ καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ [א τοῦ πατρὸς] ὑμῶν [D add ταῦτα] ποιεῖτε. Auf der gleichen Stufe steht auch der Äthiope. — Man sieht Schritt für Schritt die Umbildung. Diesem Texte gegenüber steht, durch Einsetzung von ἠκούσατε charakterisiert,

das in der gleichen Richtung wirkt, wie das παρὰ τοῦ πατρός, von dem man nur hören kann,

2. die konstantinopeler Form, ausgedrückt von Ulfilas und vom (redigierten) Armenier. Sie hat μοῦ und ὑμῶν, setzt aber ἠκούσατε statt ἑωράκατε ein und ist über παρὰ nicht sicher, denn es steht erst Dativ, dann im zweiten Gliede Genetiv. Der Text ist: Ulfilas ik þatei gasahv at attin meinamma rodja, jah jus þatei hausidaduþ fram attin izvamma tanjiþ, Arm եւ զոր տեսի առ Հօր իմում խօսիմ. եւ դուք զոր լուայք 'ի Հօրէն ձերմէ առնէք, griechisch ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ καὶ ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε. Diese Form ist nur eine leichte Abart der ägyptischen Lesarten. Denn

3. die vom Memphiten repräsentierte ägyptische Form hat Plural ἃ für ὃ, παρὰ beide Male mit dem Genetiv und ἠκούσατε, sodann οὖν im ersten Gliede und vielfach durch ϩⲱⲧⲉⲛ ausgedrückt auch im zweiten, endlich ταῦτα λαλῶ. Sie lautet: ⲛⲏ ⲟⲩⲛ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲛⲁⲓ ϯⲥⲁϫⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲑⲱⲧⲉⲛ (+ ϩⲱⲧⲉⲛ viele Mss.) ⲛⲏ ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲥⲟⲑⲙⲟⲩ ⲛⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲉⲧⲉⲛⲓⲱⲧ ⲧⲉⲧⲉⲛⲓⲣⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ = ἃ οὖν ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τοῦ πατρός μου ταῦτα λαλῶ, καὶ ὑμεῖς (+ οὖν viele Mss.[1]) ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε. Damit gehört dann endlich B zusammen, der nur mit einem οὖν verziert ist, das zweite παρὰ mit dem Genetiv verbindet, und ὑμῶν ebenso wie μοῦ streicht, aber ταῦτα nicht kennt. Er schreibt: ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ. καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. Das dürfte einer der Vorstufen entstammen, die dem Memph vorausgingen, die Vorstufe ist aber namentlich durch Streichung von μοῦ und ὑμῶν wesentlich verändert.

4. Eine Mittelstellung zwischen der zweiten und dritten Form nimmt Hrs ein: אנא מא דחמית לות [מן לות aber C] אבא אנא ממלל ואוף אתון מא דשמעתון מן אבוכון אתון עברין [in Syrsin ܘܐܦ =], d. i. ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ [ohne μοῦ, aber C παρὰ τοῦ πατρὸς] λαλῶ, καί τε [Syrsin] ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε. Ziehen wir die Summe: Das ἠκούσατε und das παρὰ τοῦ πατρὸς ist Ergebnis einer Reflexion, weil die Juden nicht bei (παρὰ τῷ), sondern von Abraham her (παρὰ τοῦ), arabisch würde man عن ابرهيم sagen, gehört haben, der bisher als Vater gedacht ist, wo vom Teufel noch gar nicht geredet ist. Als Reflexion und Ersatz für das unzweckmäßig erachtete ἑωράκατε ist es unecht. Diese Verderbnis ist vom Korrektor A in א als ηκουσαται hineingesetzt, was beweist, daß die Vorlage von א auf Seite der Form 1 stand. Somit ist das doppelte ἑωράκατε und damit der doppelte Dativ bei παρὰ echt. Das οὖν, in Syrsin Hrs als et quoque

[1] Man beachte das Fehlen des οὖν bei Ulfil und dem Arm in Form 2.

gegeben, das ich der Wörtlichkeit zu Liebe mit καί τε übersetzt habe, ist sachlich sehr wohl begründet. Den Sinn gibt das ergo der Lateiner, zu denen auch d kommt, gut wieder: Ich tue das meinige, also tut ihr das eurige. Dieser Typus ist bezeugt, von geringeren Varianten abgesehen, von den Syrern — Syrsin, Pesch, Harcl — den Altlateinern a b c e ff² Aur Rehd q — vom Äth — von den Griechen ℵ*DΔ, dem Fragmente Woides, E F G H M Γ Λ unc.[7] al., auch dem von Schmidtke edierten Unzialcodex (Die Evv. eines alten Unzialcodex 1903), und das bedeutet, daß er die ältesten Zeugen für sich hat, nämlich Altlateiner, darunter Tertullian Prax. 22 und die Altsyrer.

Den Gegentypus mit ἠκούσατε hat von den Lateinern nur der Brixianus f, dessen Abfall von den reineren Lateinern schon Lachmann (I, XIV) beschrieben hat. Seine Zeugen Ulfilas und Arm gehören zwar dem 4. und 5. Jahrhundert an, aber da Origenes P. 334 ihm folgt, so steht er dem andern zeitlich fast gleich. Der Text ist, wie die Aufnahme im Memph und die Zitate des Origenes zeigen, ägyptisiert, aber nicht durchgedrungen, denn der auf ägyptischer Basis ruhende Äthiope (Platt, Basel) nimmt ihn nicht auf. Ausgedrückt in B C K L X und 1, den Ferrarmss. 13. 69 und andern Minuskeln ist er doch bei den Griechen selbst nicht allgemein geworden, und wird durch die lateinisch-syrische Einstimmigkeit, der sich ℵ*D nebst andern anschließen, als sekundär erwiesen. Man hat nur mit dem ersten Typus zu rechnen. Speziell B erweist sich als korrigierter Text, aber von der ihm imputierten Autorität geblendet edieren Lachmann, Tregelles und Tischendorf den Text nach B, Westcott-Hort stellen B und ℵ* zur Wahl, nur Griesbach hat den ersten Typus in den Text gesetzt.

Innerhalb des ersten Typus bleibt die Frage, ob mit Syrsin ποιῶ oder mit der Masse λαλῶ gelesen werden muß. Dazwischen hat der Leser zu wählen. Ich entscheide mich objektiv aus Rücksicht auf das Alter des Syrsin gegenüber den andern und subjektiv wegen der besseren Logik für ποιῶ als Gegensatz zu ποιεῖτε und betrachte καὶ ὑμεῖς οὖν, wie oben schon gesagt, als echt. Als Seltsamkeit führe ich noch die vollständige Umkehrung des Satzes im Forojuliensis an, die auf richtiger, logischer Überlegung beruht und aus dem λαλῶ schließt, daß er etwas gehört, nicht gesehen haben muß. Der Codex hat: Ego quod audivi a patri meo loquor, et vos quae vidistis apud patrem vestrum facitis. Wer die dieser Umbildung zu Grunde liegende Reflexion verfolgt, wird erkennen, daß λαλῶ falsch und ποιῶ einzig richtig ist. — Was er tut, ist das Befreien, nicht vom Gesetz, sondern von der Sünde.

Vs. 39. Wenn ihr seid . . . so tut = εἰ ἐστὲ . . . ποιεῖτε von Pesch und danach von Tatian arab. Harcl in wenn ihr wäret . . . so tätet ihr nach der griechischen Masse Memph Altlat Arm geändert; aber die griechische Konstruktion hinkt, statt ἐστὲ müßte ἦτε stehen wie Vs. 42, das auch vielfach gelesen wird, und das Blass in den Text genommen hat. Mit Syrsin geht Origenes (Preuschen P. 337, vgl. P. 110 Note) und Hieronymus ff². Diese Form ist feiner, es wird nicht ihr Abrahamidentum schlechthin geleugnet, sondern der Beweis gefordert, daß sie echte Abrahamskinder sind, wofür ihre Gesinnung nicht eben deutlich spricht. Zu der Erklärung der Mischkonstruktion ἐστὲ und ἐποιεῖτε vgl. das Matth P. 258 Vorgetragene, wo auf die Möglichkeit eines Qeri im Neuen Testamente hingewiesen ist.

Vs. 40 der das redet, λαλεῖ nicht λελάληκα Syrsin, und mit ihm Memph ЄϤϪⲰ = dicentem. Die der Situation entsprechende Lesart ist feiner als die übliche und dürfte dem locutum bei Tertullian Prax. 22, Car Chrst. [Tischd.] zu Grunde liegen, das idiomatisch für loquentem gesetzt ist. Dasselbe gilt konsequent für ἤκουσα, das ursprünglich ἤκουσεν war nach Syrsin. Er drückt aus: ἄνθρωπον ὃς ἀληθῶς λαλεῖ μεθ' ὑμῶν ὃ ἤκουσε παρὰ τοῦ θεοῦ. Das geht mit ff² hominem qui veritatem vobis locutus est, quam audivit a Deo, und mit Tertull. Prax. 22 hominem veritatem vobis locutum, quam audivit a Deo, und e nunc autem quaeritis interficere hominem qui veritatem locutus est vobis quam audivit a Deo. Nur ist schon τὴν ἀλήθειαν statt ἀληθῶς eingedrungen. Gemischt ist der Text in Dd, welche λελάληκα neben ἤκουσεν haben. Die Änderung ist dogmatisch, aus dem Manne, der „euch", den anwesenden Juden, wahrheitsgemäß (ܫܪܝܪܐܝܬ = wahrhaftig Syrsin, diesmal auch gegen Pesch in dem بالحق, d. h. in veritate des arab. Tatian erhalten) sagt, was er von Gott gehört hat, ist der Mann geworden, der die Wahrheit, absolut gedacht, geredet hat, die er von Gott gehört hat. — Die hier vorgenommenen Änderungen sind alles eher als eine zufällige Nachlässigkeit der Schreiber, es liegt Tendenz darin. Sie wird noch deutlicher, wenn statt παρὰ τοῦ θεοῦ mit Ferrarmss. 13. 69. 124 — 244 b scriv παρὰ τοῦ πατρός μου gelesen wird oder παρὰ τοῦ πατρός. Das allgemein erhaltene ὑμῖν aber zeigt, daß diese universalisierende Tendenz dem Texte ursprünglich fremd war.

Vs. 41 machen die Juden einen Gedankensprung, wenn sie für ihren Vater Abraham plötzlich Gott einstellen. Das geschieht aber, um es möglich zu machen, daß ihnen als Pseudoabrahamiden dann der Teufel als Vater zuerkannt wird. Über diesen Sprung von der Ablehnung des Mamzertums zur Gotteskindschaft haben sich die

Ausleger wohl ihre Gedanken gemacht, die Meyer-Weiss verzeichnet, aber gelöst ist die Schwierigkeit durchaus nicht. Der Zweck der Aussage ist, die Unterlage für Ješu' Erklärung in Vs. 42 zu liefern.

Vs. 44 Ihr seid des Bösen = ὑμεῖς τοῦ πονηροῦ ἐστὲ, ܐܢܬܘܢ ܕܒܝܫܐ ܐܢܬܘܢ (nach letzter Lesung ܐܢܬܘܢ ܕܝܢ = ὑμεῖς δὲ) von Pesch Harcl korrigiert in ܐܢܬܘܢ ܡܢ ܐܒܐ ܐܟܠܩܪܨܐ ܐܢܬܝܢܘܢ = ihr seid von dem Vater, dem Diabolus, wobei τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου wie auch bei dem Arm., der den Artikel nicht ausdrücken kann,[1] als Appositionsverhältnis gefaßt und der Vater des Teufels, worüber schon Origenes nachgedacht hat, ausgeschlossen ist. Noch weiter geht Hrs Cod. B: Ihr hört von eurem Vater, dem Satan (אתון מן אבוכון סטנא שמעין אתון), was Exegese, nicht Übersetzung ist. Die Codices AC sagen ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου ἐστὲ, was auch die Lesart des Memph Sahid und des Äth, also ägyptischer Text ist, aber von Origenes nicht angenommen wird. Dagegen hat es Epiphanius Haeres 38, 4 als ὑμεῖς υἱοί ἐστε τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου ohne ἐκ. Durch das jetzt gelesene δὲ wird die Interpunktion so gestaltet: Warum versteht ihr mein Wort nicht, denn ihr könnt es nicht begreifen? Ihr aber seid etc. Der Grund der Verständnislosigkeit wird dargelegt, sie sind φαῦλοι.

Übrigens liegen vier Textformen vor:

1. ὑμεῖς δὲ τοῦ πονηροῦ ἐστὲ Syrsin allein, wozu ich aus Hilarius 486 vos estis a diabolo (Lachm) stelle
2. ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ Pesch ℵBDΔ Arm Ulf
3. ὑμεῖς ἐκ πατρὸς τοῦ δ. ἐστέ in ς und wenigen Minuskeln
4. ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ δ. ἐστέ Ägypter

wozu noch kommt, daß X τοῦ διαβόλου — andere τοῦ πατρὸς streichen, wonach Blass ὑμεῖς τοῦ διαβόλου ἐστέ ediert.

Die drei letzten Formen sind Variationen einer Grundform, sie ist von Blass erkannt, aber nach Syrsin muß es heißen: ὑμεῖς ἐστὲ τοῦ πονηροῦ wie 17, 15, und Jedermann wird fühlen, daß dieser doppelsinnige Ausdruck bei Weitem feiner ist als die direkte Interpretation desselben, welche die Überarbeiter eingesetzt haben. Eine Rückbildung der längeren Form in die kurze des Syrsin durch syrische Redaktoren scheint mir ausgeschlossen.

und in der Wahrheit nicht ist. So ist nach der letzten Lesung zu schreiben, welche ܘܒܫܪܪܐ ܠܬܘܗܝ = καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστιν feststellt. Das οὐχ ἕστηκεν, von Blaß verworfen und nach ℵB*DΔal als οὐκ ἔστηκεν = non stat gefaßt, wird auch von Pesch

[1] Darum ist es falsch, wenn er in den kritischen Apparaten als Zeuge für artikelloses πατρὸς angeführt wird. Dasselbe gilt für Ulfilas, der in demselben Sinne angeführt wird. Gerade bei atta = Vater steht der Artikel nie.

nicht anerkannt, die ܩܐܡ bietet, das Harcl in ܩܡ = ἕστηκεν ändert. Die Natur der Sache entscheidet für ἕστηκεν, Blass P. XXXI. Aber ist nicht mit Syrsin für εστηκε besser εστιν zu schreiben?

und Wahrheit ist nicht in ihm, und sobald er redet Syrsin kennt nicht ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, sondern καὶ οὐκ ἔστι κτλ., was sich dann mit dem Folgenden: und sobald er redet zusammenschließt. Die anscheinende Begründung: Weil in ihm nicht Wahrheit ist, so steht er nicht in der Wahrheit, ist doch schließlich eine bloße Tautologie.

Vs. 47 weil ihr (es) nicht seid = Syrsin ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܝܬܝܟܘܢ ὅτι οὐκ ἐστὲ, was Pesch dann nach dem Vulgärtexte ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὲ ergänzt. Also in Syrsin Schreibfehler, so höre ich die sagen, welche von vornherein den Syrsin glauben verachten zu dürfen. Aber gemach, die Störung geht über weite Strecken, denn DG und 113 lassen das ganze ὅτι—ἐστὲ weg. Rehd umgekehrt hat das, aber übergeht ὁ ὢν—ἀκούει, das die zweite Hand nachträgt, und verbindet so: quare vos non creditis (+ mihi zweiter Hand)? Quia ex dō non estis. Ferner fehlt nicht nur das μοι in πιστεύετέ μοι, für das H με setzt, im Syrsin und im Rehd, sondern in D 235. 259*. 440 fehlt obendrein der ganze Vs. 46, was Ausfall durch Homoioteleuton sein kann, da er von οὐ πιστεύετέ μοι in Vs. 45 auf ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι übergegangen sein könnte. Allein das ist keineswegs sicher, da D οὐ πιστεύετε ὑμεῖς bietet, und dies in D an letzter Stelle stehende ὑμεῖς selbst in 71. 157 Memph Cod ℵ (die Lagardesche Catene) a Arm Ulf fehlt. Alles das zeigt mindestens so viel, daß an der Stelle redigiert ist, und die Differenz zwischen Syrsin und Pesch erweist sich als ein Signal für vorgenommene Feilungen. Dahin gehört auch Vs. 47 das διὰ τοῦτο οὐ πιστεύετε statt ἀκούετε in Xa, dem entsprechend im Memph statt ⲚⲐⲰⲦⲈⲚ ⲦⲈⲦⲈⲚⲤⲰⲦⲈⲘ ⲀⲚ = ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε viele Mss ⲦⲈⲦⲈⲚⲤⲰⲞⲨⲚ ⲀⲚ = ihr versteht nicht bieten. Wer wagt es hier, die Originalform sicher herzustellen? Es genügt, den Gedankengang im Ganzen zu sichern.

Vs. 48 daß du ein Samaritaner bist, und ein Dämon über dir ist. So ܥܠܝܟ über dir Syrsin hier und Vs. 49 und 52, Pesch macht ܠܟ = tibi daraus, was sachlich nicht gleichgültig. Aber viel wichtiger ist die Frage, wie die Juden dazu kommen, Ješu' für einen Samaritaner zu erklären, und sehr merkwürdig dabei, daß Ješu' auf diesen Vorwurf überhaupt nicht eingeht, ihn also wenigstens scheinbar ignoriert.

Die Ausleger haben den Samaritanervorwurf höchst oberflächlich behandelt. Neuerdings lehrt man, der Vorwurf gehe darauf, daß Ješu' die Juden als Teufelskinder bezeichnet, und er deute an,

daß sich Ješu' dadurch den Erbfeinden der Nation gleichstelle. Wo aber in aller Welt hätten die Samaritaner jemals die Juden als Teufelskinder bezeichnet? Wer diese Erklärung vorbringt, der sollte sich doch auch einmal über die Teufelslehre der Samaritaner zu orientieren suchen! In Wahrheit haben sie gar keine! Auch ihre Dämonologie ist so gut wie Null, — wenn sie wie alle Orientalen an ارواح und اعين, d. i. böse Geister, Ginnen und bösen Blick glauben, so hat das mit einer systematischen theologischen Dämonologie im Ernste gar nichts zu tun. Engel nahmen sie an und nannten sie חילין, d. i. δυνάμεις, Gesen. Carm Sam 3, 1, aber die Söhne Elohims Genes 6, 4 gelten ihnen wie den Targumisten als ברי שלטניא, d. i. vornehmer Herren Söhne. De Sacy hat jeden Dämonenglauben bei den Samaritanern geleugnet Mém. de l'Académie des Inscr. XI, P. 185.

Unzweifelhaft richtig hat dagegen schon Grotius das, Du bist ein Samaritaner, verstanden, wenn er sagt: Intelligas non gente sed sensu, weil Ješu' die Richtigkeit der jüdischen Religion leugnete. Ein Schimpfwort ist nämlich Samaritaner oder Kuthi (כותי) bei den Juden nirgends.[1] Wenn aber die Juden hier ihre Ansicht von Ješu' Lehren dahin aussprechen, daß diese Lehren Samaritanismus seien, so handelt es sich nicht um die Vulgärpraxis der samaritanischen Ritualien und Gesetzesauslegung, — von der in den vorausgehenden Reden Ješu' nie die Rede ist, sondern um das, was ich der Kürze halber als samaritanische Gnosis, die unter hellenischem Einflusse gebildet ist, bezeichnen möchte.

So trübe und verfärbt auch die Quellen sein mögen, es hat in und vor der Zeit Ješu' eine samaritanische Gnosis gegeben, das lehren die Apostelgeschichte, Justin, Irenäus und die Philosophumena nebst Epiphanius einerseits und die samaritanische Überlieferung in den Annalen des Abulfatḥ andrerseits. Es fragt sich, ob wir Punkte finden, welche Veranlassung bieten konnten, die johanneischen Aussagen Ješu' mit Sätzen dieser samaritanischen Gnosis zu vergleichen. Gelingt das, so ist die Meinung der Juden, Ješu' sei ein Samaritaner non gente sed sensu geschichtlich beleuchtet und erklärt. Und solche Koinzidenzpunkte gibt es. Wenn Ješu' in diesem Kapitel bezeichnet wird als der, welcher das Licht ist Vs. 12, der den Vater kennt, welchen die Juden nicht kennen Vs. 19, der lehrt, was er vom Vater gehört hat, der den Vater, der ihn gesandt hat, bei sich hat Vs. 28, 29 und dessen Wahrheit sie frei macht Vs. 32, während sie selbst nicht

[1] Für die Wendung: Ist er nicht ein Samaritaner? als Abweisungsform möchte ich auf die Phrase ור' אליעזר לאו שמתי הוא = und ist nicht R. Eliezer ein Schammait? verweisen, womit seine Aufstellung zu Gunsten der der Hilleliten verworfen wird. Jerus. Beṣa 60[c] und 62[d]. Vgl. Levy Neuhbr. Wb. s. שמתי.

des Gottes Kinder sind, von dem Ješu' kommt Vs. 42, sondern dem Bösen angehören Vs. 44 und darum Ješu' nicht verstehen Vs. 47, so hat das in der samaritanischen Gnosis seine Parallelen. Denn auch dem Simon Magus wird zugeschrieben, daß er sich als den Besitzer der ἔννοια bezeichnet habe. Diese Ennoia sei die prima conceptio des Gedankens Gottes, die Mutter von allem, durch welche er im Anfange die Idee faßte, Engel und Erzengel zu bilden. Diese Ennoia taucht aus Gott hervor (exiliens ex eo) und weiß, was ihr Vater will. Die Engel und Erzengel, von denen diese Welt gemacht ist, sind zwar auch ihre Kinder, und sie entstammen keiner anderen Mutter, aber sie halten die Ennoia bei sich gewalttätig zurück, damit es nicht scheine, als gehörten sie einer anderen Mutter an. Der Gott wird aber von ihnen gar nicht erkannt. Die Ennoia war von ihnen in die Körper eingesperrt und wanderte von einem in den andern. Simon befreit sie und hat sie nun bei sich, die Propheten, welche nur von den Engeln inspiriert waren, besaßen diese Ennoia nicht, die Simon den Menschen bekannt macht, um ihnen dadurch die Freiheit und das Heil zu bringen.[1] Wenn in der schlecht zusammenhängenden Darstellung des Irenäus I, 16, dem das Vorstehende entnommen ist, Simon selbst nun als der herabgekommene wahre Gott bezeichnet wird, der den Virtutibus = ἀρχαῖς, Potestatibus = ἐξουσίαις und Angelis = ἀγγέλοις sich ähnlich gemacht habe und unter den Menschen, ohne es zu sein, als Mensch erschienen sei und zum Scheine in Judäa gelitten habe, so ist der letzte Punkt sicher aus der Christenlehre in sein System fälschlich übertragen. Damit ist zugleich aber auch die Angabe, daß er sich für den inkarnierten Gott ausgegeben habe, erschüttert. Er hat das nicht getan, sondern nur den Besitz der göttlichen Ennoia behauptet, wie denn Irenäus selbst sagt: hic igitur a multis quasi Deus glorificatus est, was eine Meinung seiner Verehrer, aber gerade darum nicht seine Selbstaussage ist. Ihm selbst wird zuzuschreiben sein, daß er die sublimissima virtus = ἡ μεγάλη δύναμις Act. 8, 10 besitze, nicht aber sei, was die Apostelgeschichte beweist, nach der nicht er, sondern die Leute das Letztere sagen, die eine sogenannte δύναμις μεγάλη kennen.

[1] Die Erscheinung der Sophia auf der Erde, nachdem sie Helferin bei der Schöpfung gewesen war, ist auch den Palästinensern völlig geläufig, wenn Baruch 3, 37 echt ist. Aber der Vers ist ein christlicher Zusatz. Vgl. Kneucker zur Stelle. Doch Sir. 24, 8 hat die Weisheit den Befehl erhalten, in Jakob zu wohnen, und dort ruft sie: Kommt zu mir, die ihr mein begehret und füllet euch mit meinen Früchten. Die mich essen werden nicht mehr hungern, die mich trinken nicht mehr dürsten. Vgl. Joh 6, 54—59; 4, 14; 3, 37. Der alexandrinische Verfasser von Sapientia 8, 9 hat sie als seine Lebensgenossin erwählt, wie Simon die Ennoia.

Galten ihm die jüdischen Propheten als nicht von Gott, sondern von den weltschaffenden Engeln inspiriert, so war ihre Religion minderwertig, so daß diejenigen, welche auf ihn und seine Helena, d. i. Ennoia, ihre Hoffnung setzen, diese Religion außer Acht lassen können, um als freie Menschen zu handeln (ut liberos agere quae velint Iren. = ἀλλὰ πράττειν ὡς ἐλευθέρους ἅπερ ἐθελήσωσι), wo eine andere Freiheit als die Ješu' in Vs. 31 ff. gemeint ist.

Man findet als identische Sätze das Kommen vom höchsten Gotte, das Lehren auf Grund der Kenntnis dieses Gottes, den Besitz der Ennoia oder des Logos und die verkündigte Freimachung, — genug um zu erklären, wie die johanneischen Juden dazu kommen können, Ješu' für einen Samaritaner zu erklären. Wir haben darin das Urteil zu erkennen, welches das synagogal geschlossene Judentum im Anfange des zweiten Jahrhunderts über die christlichen, speziell johanneischen Aussagen und Lehren über Ješu' fällte, den es samaritanischen Sektenstiftern, die auch Goeten gewesen sein mögen, was von Simon gesagt wird, gleichstellte. Das ist eine wichtige Erkenntnis über das Verhältnis von Synagoge und Kirche, zu denen als drittes der Samaritanismus kommt. Daß dieser bei den Erörterungen der Zeit eine Rolle gespielt hat, lehrt die Verhandlung von Kap. 4, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und die Bekehrungsreise des Philippus, der ebenfalls Zeichen tat Act 8, 5 und über den die Samaritaner sich sehr freuten. Die günstige Beurteilung der Samaritaner steht aber im Gegensatz zu Matth 10, 5, wo Juden, Heiden und Samaritaner in echt jüdischer Weise als drei γένη ἀνθρώπων erscheinen, wie ich das mit dem Ausdrucke des Apologeten Aristides bezeichnen möchte. Luk 9, 55 zeigt Ješu' über die jüdische Abneigung erhaben, und diese Stelle ist dem Lukas eigentümlich. — Ich erörtere die samaritanische Gnosis in dem Exkurse zu diesem Kapitel.

Vs. 49 Über mir ist kein Dämon. So deutet Syrsin (ܥܠܝ) allein und zwar falsch, denn es würde heißen, daß der Dämon Ješu' besitzt, nicht ἔχω, sondern ἔχει με. Daher ist der griechische Text in Vs. 48 und hier richtig als δαιμόνιον ἔχεις und ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω. Der Arm und Äth verstehen hier: Du hast einen Dämon in dir, du bist besessen. Die Goeten hatten, wie Simon die Ennoia, so in ihrem Dienste Dämonen — Matth 12, 24 — und das lehnt Ješu' hier ab. Darin liegt dann die oben vermißte Abweisung seiner Verwandtschaft mit den samaritanischen Goeten und Gnostikern, nicht dienstbare Geister sind die Mittel seiner Macht, sondern wahre Religion: Ich ehre den Vater und suche nicht den Ruhm meiner selbst, wie im Besitze der Ennoia Simon λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν. Der Vater wird ihm Ruhm geben und richten.

Vs. 51 den Tod nicht schmecken, so Syrsin wie allgemein Vs. 52 gelesen wird. Pesch korrigiert es in ܢܚܙܐ = θεωρήσει nach der griechischen Masse. Aber Origen 4, 362 und Cyrill 4, 572 haben jener οὐ μὴ ὄψεται und dieser οὐ μὴ ἴδῃ. — Man wird entweder beide Male γεύσηται Matth 16, 28 zu lesen haben, wie Syrsin bietet, oder beide Male θεωρήσῃ, wie BCDLX hat. Die Mischung, daß einmal dies, dann das andere steht, ist nicht original, obwohl in der Masse der Zeugen adoptiert. Der Befund in B spricht dafür, daß θεωρήσῃ für γεύσηται eingesetzt ist, aber nicht konsequent. Schmecken wird durch Sehen ersetzt, weil ersteres dahin verstanden werden kann, daß der Tod für einen solchen zwar komme, aber ohne Schmerz sein werde.

Vs. 52. Die gänzlich unmotivierte Hineinziehung des Abraham in die Antwort der Juden hier und in Vs. 53 dient nur dazu, die Schlußerklärung über das Verhältnis von Abraham und Ješu' möglich zu machen, sie bringt also wieder das Thema probandum.

Vs. 53 bist du etwa größer als Abraham und als die Propheten, welche gestorben sind, so ohne τοῦ πατρὸς ἡμῶν ὅστις ἀπέθανεν der Syrsin, während Pesch mit den Griechen geht. Es ist dann zwischen Vs. 52 und 53 schematische Gleichheit hergestellt, indem Vs. 52 καὶ οἱ προφῆται gegen Syrsin eingesetzt, in Vs. 53 aber ὁ πατὴρ ἡμῶν und ὅστις ἀπέθανεν beigefügt ist, wo schon ὅστις als einfaches Relativum bei Joh. stilwidrig ist. Mit Syrsin geht e, nur daß er Vs. 52 schon das et profetae zeigt, das Syrsin noch nicht hat. Ich setze es in Klammer, dann ist e völlig identisch mit Syrsin und lautet: Abraham mortuus est [et profetae] et tu dicis etc.[53] ne tu major es Abrahae et profetis qui jam (!) mortui sunt. Die Unrichtigkeit des Textes von ℵB und der Masse, welche durch ὅστις verbürgt wird, bestätigt sich auch weiter dadurch, daß καὶ οἱ προφ. ἀπέθανον in 29. 40. 63. 71. 248. 9[scrv] al. pauc. fehlt. Also zwei Ausgleichungen, die eben erwähnte und die von θεωρήσῃ Vs. 51 und 53!

Vs. 54 ist nach letzter Lesung zu übersetzen: von dem ihr sagt: er ist unser Gott, den habt ihr nicht gekannt. Ich kenne ihn = ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστι οὐκ [nicht καὶ οὐκ] ἐγνώκατε αὐτόν. Ἐγὼ οἶδα αὐτόν. — Über das ἡμῶν sind die Griechen völlig unsicher; geboten von AB² und der breiten Masse, wird es desavouiert von ℵB*D al. multi, dazu die Altlat. a b c e ff² Rehd q Tertull Prax 22, welche ὑμῶν lasen, was den Sinn nicht unwesentlich modifiziert. In der Form des Syrsin ist sicher soviel ausgesagt, daß die Juden Gott nicht gekannt haben, ihnen also der wahre Gott nicht offenbar war, den Ješu' kannte. Das streift dicht an die Gnosis, welche den Judengott als untergeordnete Größe faßt wie Simon, Menander und Basilides. Aber der Satz ist logisch nicht ganz scharf

gebildet. Es wird nicht gesagt, den ihr Gott nennt, der ist es nicht, — sondern nur, ihr habt ihn nicht wirklich gekannt, das habe erst ich erreicht. Doch ist von dem Satze des Evangeliums zur wirklichen Gnosis nur ein kleiner Schritt. Die Tendenz des Judentums in seinem Prinzip — dem Besitze der Erkenntnis des allein wahren Gottes — zu erschüttern, liegt auf flacher Hand, und sie führt in ihrer Konsequenz dahin.

Vs. 55 werde ich mir ein Lügner wie ihr. Nur ist Druckfehler, es sollte mir sein, ich werde mir selbst gegenüber ein Lügner, wie ihr euch selbst gegenüber Lügner seid. Syrsin und Pesch haben ܗܘܐ ܐܢܐ ܠܝ ܟܕܒܐ, was auch als ich verleugne mich selbst gefaßt werden kann. Selbst Harcl behält das ܠܝ bei.

Vs. 56. Abraham sehnte sich, also Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο, ohne ὁ πατὴρ ὑμῶν! Abraham ist eben nicht ihr wirklicher Vater Vs. 41, und die allgemein verbreitete Annahme des Zusatzes ὁ πατὴρ ὑμῶν ist grundverkehrt, ein Beweis grober Urteilslosigkeit, sie bricht der Entwicklung die Spitze ab. Abraham sehnte sich meinen Tag zu sehen, ihr, die ihr den Tag wirklich seht ..., wie soll da Abraham ihr Vater sein!

Vs. 57 und Abraham hätte dich gesehen. So richtig, der längst V. 53 verstorbene Abraham kann den Mann vor fünfzig Jahren nicht gesehen haben. Sehnte sich Abraham zu sehen, so ist die Fortsetzung: und du hättest Abraham gesehen, unlogisch. Also nicht καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας, sondern ἑώρακέν σε, und so liest ℵ* und Sahide, wobei ich auf das ἑώρακες (α über ε) in B nicht einmal Wert lege. Auch hier ist auf der ganzen Linie der Text verdorben, nur die drei genannten Zeugen ℵ* Sahid Syrsin haben das Echte. Die Pesch ist nach der Masse korrigiert.

Vs. 58. Das Sachliche dieses Präexistenzgedankens ist vom Standpunkte des Judentums aus oben P. 179 erörtert.

V. 59. Steinigung ist das landesübliche Mittel, mit den Ungläubigen fertig zu werden, nach meiner eigenen persönlichen Erfahrung auf dem alten Tempelplatze, dem heutigen Harâm eššerîf bis zu dieser Stunde. Einer der Scheiche der Moschee erklärte mir nämlich, wir, die Gebildeten, ließen dich gern auf den heiligen Boden, aber das anwesende Volk würde dich mit Steinen werfen. Es ist zu deiner Sicherheit, daß wir dich verhindern. Ein türkischer Posten wurde mir gegenüber recht unangenehm.

Der Zusatz καὶ διελθὼν διὰ τοῦ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο, der in $ℵ^{ca}$ und ^{cb} AΔ und sonst weit verbreitet ist, und den Pesch beifügt, fehlt in Syrsin so wie in ℵBD Altlat a b c e ff²g Rehd Arm Sahid. Auch der Memph schwankt so sehr, daß man sieht, wie er erweitert ist. In welcher Weise Ješu' „verborgen“ herausging, ist hier nicht zu erörtern. Das Nächstliegende ist, daß er sich unsichtbar machte.

Exkurs über die samaritanische Gnosis.

Haben wir im vierten Kapitel Veranlassung gehabt, uns mit dem samaritanischen Volksglauben bekannt zu machen, so bietet uns hier Vs. 48 die Veranlassung, auch die gleichzeitige neben dem Volksglauben stehende samaritanische Gnosis in Betracht zu ziehen. Im Ganzen sieht man, daß die samaritanische Frage für die Zeit Ješu' und des zweiten Jahrhunderts weit bedeutender war, als man gemeinhin sich vorstellt. Denn wenn die von Ješu' über sich selbst geäußerten Worte der Synagoge als Samaritanismus erscheinen, so werden sich der Samaritanismus und die Aussagen Ješu' gegenseitig beleuchten, vorausgesetzt, daß man den Samaritanismus wirklich feststellen kann. Und das ist möglich, nachdem man den Irrweg aufgegeben hat, in Simon Magus nur das Zerrbild des Paulus als Antipetriners nach den Clementinen zu sehen und statt der Clementinen die älteren Berichte wieder zu Rechte kommen läßt, wie dies Hilgenfeld in seiner Ketzergeschichte P. 271, 264 getan hat, nachdem er sich wieder von der Geschichtlichkeit des Simon überzeugt hat. Auch die Nachwirkung der alten Lieblingsidee, die darin besteht, daß die Untersuchung mit den Clementinen beginnt, muß beseitigt werden. Justin und die Apostelgeschichte bilden den Eckstein.

Simon ist der Träger einer religiösen Gnosis, die, aus rein samaritanischen Prämissen nicht erklärbar, in wesentlicher Weise hellenistisch bedingt ist. Aber er gilt nicht als Gründer, sondern als Weiterführer einer Sonderrichtung. Zwar nennen Justin und Irenäus seinen Lehrmeister Dositheus nicht, aber mit den Clementinen (Recogn. 2, 8) sind die samaritanischen Überlieferungen in Übereinstimmung, wie sie Abulfatḥ (Annales ed. Vilmar 82, 157) erhalten hat, der Simon Magus (Šem'un el-sâḥir) mit den Jüngern des Messias ein für ihn siegreiches Wettzaubern anstellen läßt[1] und ihn als Zeitgenossen des Philo von Alexandrien bezeichnet P. 159.

Diese samaritanischen Nachrichten sind freilich historisch und chronologisch konfus, daraus folgt aber nicht, daß sie spätere Erfindung sind, sondern nur, daß der Überlieferungsstoff falsch eingereiht ist. Nennen die Recognitionen den Simon den Sohn des Antonius und der Rahel aus dem vicus Gethonum als einen in griechischer Wissenschaft wohl erzogenen Mann, der sich an Dositheus nach dem Tode des Johannes des Täufers anschloß, so kannte auch Abulfatḥ

---

[1] Solches Wettzaubern mit Petrus erzählen auch die Acta Sanctorum ed. Begán I P. 13 ff. vielfach, übrigens nach den Clementinischen Recognitionen.

den Dositheus, jedoch verzerrt und in zwei Schulen auseinandergelegt. Die eine sind die Dosithân (דסתאן), welche in die Zeit nach Alexander und etwa vor die Makkabäer gesetzt werden P. 81, die andere die Anhänger des Dusis (דוסים), die nach Ǵarmûn, dem Schützer der Samaritaner, der heimlich eine Beschneidung gestattete, chronologisch eingereiht sind P. 151. Da das Beschneidungsverbot hinter den Krieg gegen Barkochba führt, so fiele Dusis um 140 p. Chr. Nun hat schon De Sacy erkannt, daß Dusis (دوسيس = דוסים) Schreibfehler für دوستس = דוסתס ist, und so haben wir denn die דסתאן neben dem דוסתס, jene vormakkabäisch, dieser nach Barkochba gesetzt. In Wahrheit bedeutet das eine antinomistische Bewegung bei den Samaritanern, welche eine Wirkung des hellenischen Einflusses war, wie sie bei den Juden in vormakkabäischer Zeit gleichfalls eingetreten ist, als deren Monument wir noch heute den Qohelet besitzen. Ja, die samaritanische Nachricht läßt ihren Dusis-Dositheus, einen wegen Ehebruchs mit dem Weibe eines Obersten der Juden zum Tode verurteilten Juden sein, der sein Leben damit erkaufte, daß er versprach, er werde nach Sichem-Sychar-Nablus gehen und durch Sektenstiftung die Einheit und Kraft der judenfeindlichen Samaritaner brechen. Daß auch die Dositheaner der ältesten Zeit direkt gegen die pharisäische Gesetzesdeutung auftraten, werden wir sogleich finden. Bei den Juden setzte die Makkabäerzeit allen hellenisierenden Freigeistereien ein Ende, Epikuräer wurde das ärgste Schimpfwort, sie erhielt, aber verknöcherte auch das Judentum; bei den Samaritanern fehlte ein solcher Hemmschuh, und es wird begreiflich, daß sich seit der Diadochenzeit in der kleinen Gemeinde philosophierende Gruppen bildeten, erhielten und umbildeten, deren Namen wir sogar zum Teile kennen. Denn Abulfatḥ nennt die עונאי,[1] die קטיטאי (oder קילתאי), den מללה בן טירון, den אביה und דוסה, die בני יצדק und צדוק den Großen und die פסקוטאי, ja sogar direkt die Ophiten, die glaubten, daß die Schlange (الثعبان) die Geschöpfe bis zum Tage der Auferstehung regieren werde,[2] als Sekten, welche aus den Schriften des Dusis-Dositheos hervorgegangen seien. Somit war Samarien ein religiös und spekulativ aufgeregtes Ländchen, von dem es nicht Wunder nimmt, daß auch das junge Christentum dort rascher Wurzel faßte als bei der Jerusalemer Judenschaft, und daß die Säulenapostel Petrus und Johannes diese älteste Missionsgemeinde unter ihre Kontrolle nehmen wollten. Act. 8, 8. 14. Diese religiöse Erregung in

[1] Das sind aramäische Pluralformen von Singularen auf āyā, wie קַדְמָאֵי von קַדְמָיָא.

[2] Apoc. 20, 2; 12, 9.

Samarien gehört auch zu den tatsächlichen Voraussetzungen und dem Hintergrunde des Johannesevangeliums, das die Judenschaft als verlorene Masse ansieht, das Samariterland aber für ein Feld erklärt, wo die Ernte nur der Schnitter harrt Joh 4, 35, und viele glaubten 4, 39. Sehr lebhaft war bei den Samaritanern die Erwartung eines Messias, aber er sollte ein weltlicher Herrscher sein. Wenn daraus bei den Samaritanern des Johannes der σωτήρ τοῦ κόσμου wird, so ist das Gnosis, samaritanische Gnosis, mitten im Johannes.

Die Lehren dieser Schulen sind aber bunt, ein Teil bewegt sich in Streitigkeiten über das Verständnis des Gesetzes, ähnlich wie die Rabbinen, andere waren spekulativ und mußten sich den Vorwurf der Libertinage gefallen lassen, weil sie spiritualistisch lehrten, andere hielten die Hauptsache der Lehre geheim, wie gerade von den Schlangengläubigen gesagt wird, welche das Innere ihrer Lehre Niemand preisgaben (باطن مذهبهم ما اظهروه لاحد). Im Einzelnen erfahren wir von den Dositheosleuten, die Dostani genannt werden, aus alter Zeit lediglich gesetzliche Streitpunkte, die dahin zusammengefaßt werden, daß sie die richtigen Feste und die Traditionen von Vätern und Großvätern her aufhoben und der Masse der Samaritaner unter Anderem in folgenden Punkten entgegentraten:

1. Jede Quelle, in der sich ein Kriechtier (שרץ) findet, ist unrein. — Das ist gegen Levit 11, 36, wird aber auch von den Juden Pes 16[a] behandelt, wo geschöpftes Wasser vom Wasser auf dem Boden geschieden wird. Ein Hîn geschöpftes Wasser macht das Tauchbad unrein nach Hillel, neun Kab nach Schammaj, drei Log nach Schemaja und Abtalion. Edujoth 1, 3.

2. Die weibliche Unreinheit wird nicht vom Beginn der Wahrnehmung an berechnet, sondern erst vom folgenden Tage an, und zwar von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang, analog der Rechnung bei den Festen. — Auch bei den Juden ist der Beginn der weiblichen Unreinheit umstritten, wie Edujoth 1, 1 zeigt.

3. Es ist verboten, Eier zu essen, außer den im Leibe des geschlachteten Vogels gefundenen. — Diese Notiz ist sichtlich unvollständig, es handelt sich um die Frage der am Festtage gelegten Eier, die nach Hillel am Festtage nicht, nach Schammaj aber wohl gegessen werden, Edujoth 4, 1. Bei der Diskussion wird auch das Ei im Leibe des geschlachteten Vogels mit behandelt Beṣa 1,1 Gemara.

4. Das ganze Geschlecht der Schlangen ist, wenn sie tot sind, unrein. — Gerade aus der Reinheit der Schlangen leitet Rabina die Reinheit der Kriechtiere ab. Erub 13[b]. In den Beweisen für die Reinheit der Kriechtiere wird Sanhdr 17[b] ein besonderer Scharfsinn gefunden.

5. Jeder, dessen Schatten auf Gräber fällt, ist sieben Tage unrein. — Es handelt sich um einen magischen Kontakt, der verunreinigt. Bei den Juden ist es verboten, irgend welchen Nutzen von heiligen Bäumen zu ziehen, im Schatten eines solchen zu sitzen oder ein Gemüse zu essen, das in solchem Schatten (dem eines Ascherabaumes) gewachsen ist. Aboda zara 48^{b}ff. und Sukka 33^{b}.

6. Der Gebrauch der Phrase: Gesegnet sei unser Gott in Ewigkeit, so wie der des Tetragrammaton, sowie die Leute pflegten, also Ιαβε, Epiphan Haeres 20 I 296 Petav ist verpönt. Dafür wird immer Elohim gelesen.

7. Sie behaupten, daß in dem bei ihnen befindlichen Buche, das von den Söhnen des Moses geschrieben ist, stehe: Gott wird (wurde?) verehrt im Lande Zawila, bis er auf dem Garizîm verehrt wird (wurde?).

8. Sie verwarfen die astronomischen Tafeln für die Mondberechnung und gaben jedem Monat 30 Tage, womit die richtigen Feste unmöglich wurden. — Die richtige Kalenderberechnung, eine Sache von höchster praktischer Wichtigkeit, bildete den Gegenstand einer Überlieferung in der Familie des Finas (פינחס), des Sohnes des Alâzâr (אלעזר), seit der Einwanderung in Palästina, welchem Gott im Jahre 2794 der Schöpfung, samaritanisch gerechnet, den Lauf der Sonne und des Mondes mitteilte, wonach die Feste berechnet werden. Dagegen richtete sich die Sekte. Es ist etwas anderes als der innerjüdische Streit, ob der Monatsanfang nach Beobachtung des erscheinenden Neumondes allein zu bestimmen sei, oder ob man den Monatsanfang durch Rechnung fixieren dürfe.[1] Die dreißigtägigen Monate kannten als eine Institution des Dositheos schon die Clementinischen Rekognitionen 2, 8 und die syrische Petruslegende Beǵan I, P. 9.

9. Sie beseitigten Fasten und das naṣîb (oder naṣb), was de Sacy als Kasteiung (תענית) faßt.

10. Sie zählen die Tage bis Pfingsten vom ersten Tage nach dem Passa ab, also vom 15. Nisan, wie die Juden, während die Samaritaner von dem Samstage an zählen, der in die Festwoche des 15.—21. Nisan fällt.

11. Sie gestatten dem Priester in ein des Aussatzes verdächtiges Haus zu gehen und es zu untersuchen, aber nicht dabei zu sprechen, ohne sich zu verunreinigen.[2]

[1] Vgl. die Chronique samaritaine, von Neubauer herausgegeben im Journal asiatique 1869, Décembre. P. 424.

[2] Das البيت الناطر wird in الناضر zu berichtigen sein, d. h. das „glänzende“, „blühende“ Haus, und das ist entnommen dem ἀνατέλλειν = פרח,

12. Die Unreinheit oder Reinheit eines danebenliegenden und verdächtigen Hauses bestimmten sie durch ein Vogelorakel; setzt sich ein reiner Vogel auf das Haus, so ist es rein, und umgekehrt.

13. Am Sabbath erlaubten sie nur aus irdenen Gefäßen zu essen, nicht aber aus kupfernen oder gläsernen, da jene nicht von levitischen Verunreinigungen befreit werden können, während man gläserne oder metallene Gefäße davon reinigen kann. — Auch die Juden unterscheiden die Gefäße rücksichtlich der Fähigkeit wieder gereinigt zu werden von den irdenen Gefäßen im Traktate Kelim.

14. Sie fütterten und tränkten ihr Vieh am Sabbathe nicht, sondern bereiteten ihm alles schon am Freitage und legten es ihm vor.

Die beigesetzten Notizen über verwandte Streitpunkte aus dem Talmud zeigen, daß Abulfatḥ richtige Erinnerungen mitteilt, die weiter als das zweite Jahrhundert zurückreichen.

Diese verschiedene Behandlung der Gesetze des praktischen Lebens forderte die Trennung der Dositheaner von den andern Samaritanern, das Schisma war unvermeidlich. Ein Sohn des Oberpriesters — dem natürlich eine Liebesgeschichte nachgesagt wird — organisierte diese neue Gemeinschaft und schrieb ihr ihr „Buch“, ohne das es die Sekten nicht tuen. Er hies Zarza und war der größte Gelehrte seiner Zeit P. 83.

Neben diesen alten Dositheosleuten stehen dann die Dusis-Dositheosschüler P. 151. Ihr Meister Dusis-Dositheos hat selbstverständlich ebenfalls mit der Frau eines jüdischen Obersten eine Liebschaft, um derentwillen ihn die jüdischen Obersten töten wollen. Er erkauft sein Leben durch das Versprechen, zu den Samaritanern zu gehen und dort eine Sektirerei in Schwung zu bringen, wodurch die Kraft dieser Judenfeinde gebrochen werden sollte. So löste man ihn vom Banne, und er verband sich nun in 'Askar[1] mit einem großen Gelehrten Jaḥdu (יחדו), mit dem er zwei Jahre lang keine Erstlinge und kein Brot ißt. Die so erworbene Heiligkeit hinderte aber nicht, daß die beiden Frommen endlich nach Nâblûs zogen, wo sich Jaḥdu noch mehr betrank als Dusis, und nun folgt das Weib. Dusis entwendet dem trunkenen Jaḥdu seine Kappe (ṭailasân) und gibt sie einer Buhlerin, damit diese sie als Pfand für ihre Forderungen an Jaḥdu vorweise — das Modell dürfte Thamar und Juda geliefert haben. Am Versöhnungstage tut sie das auf dem Garizim vor allem

welches die Sept. für das Ausbreiten des Aussatzes verwendet Levit 14, 43. De Sacy hat الناظر gelesen, das er von نظر als coloris vitium, deformitas ableitet. Saadja hat אנתשך.

[1] Das wird das Azkar sein, das etwas nordöstlich vom Jakobsbrunnen liegt.

Volke, zieht aber, hart bedroht, ihre Anklage zurück und gesteht die Wahrheit. Inzwischen war Dusis nach Schuwaika, das doch gewiß mit dem Suwaika bei Bîre identisch ist, geflohen und hatte bei einer Witwe אמנטו, das ich für Amanda halten möchte, ein Unterkommen gefunden. Hier fabriziert er dann sein Buch, flieht aber wieder vor den Verfolgungen des Oberpriesters 'Aqbûn und verhungerte als Achtundzwanzigjähriger endlich bei ענבתא in einer Höhle, wo die Hunde seinen Leib fraßen. Der Witwe hatte er die Weisung hinterlassen, daß, wer seine Schriften lesen wolle, vorher ein Bad nehmen solle. Als dann die Boten des 'Aqbûn, sein Neffe Levi mit sieben Männern, kamen, tat das Zauberbad seine Wirkung, sie glaubten an Dusis und seine Prophetie und lasen beim Passafeste in Jerusalem die Änderungen[1] des Dusis im Texte öffentlich vor. Darauf großer Lärm, Flucht des schuldigen Levi und seine Steinigung auf dem Josephsfelde, wo der Steinhaufe מוסוית לוי noch zur Zeit des Abulfatḥ oder seiner Quelle davon zeugte. Die übrigen Gläubigen flohen dann in die Nähe von Jerusalem, wohin sie eine Schale (سينية = صينية) mitnahmen, die mit dem Blute des Levi benetzt war und in ihre Bücher eingewickelt wurde. Nur nach siebentägigem Fasten durfte man die Schale sehen und die Bücher lesen. Man möchte die Schale ihren heiligen Gral nennen. Von ihren Lehren erfahren wir Folgendes:

1. Die Toten werden auferstehen und zwar bald. Die Toten werden mit einem festen Gürtel umgürtet, mit einem Stab in der Hand und mit Schuhen an den Füßen begraben, denn so wie sie begraben werden, werden sie auch auferstehen und in das Paradies (الجنة) wandern. — Sie glaubten also an die Wiederbelebung der Toten (תחית המתים) mit den Pharisäern und waren Messianisten, die das Ende bald erwarteten.

2. Sie stutzten sich die Haare. — Wenn man weiß, daß die samaritanischen Priester ihr Haupthaar nie scheren und auch die Laien den Backenbart nie stutzen, wie sie sich nach Levit 19, 27; 21, 5 verpflichtet glauben, so sieht man die praktische Bedeutung dieser Differenz, sie mußte zum Schisma führen.

3. Sie ließen die Hände nicht aus den Ärmeln herauskommen. — Man bemerke, daß noch heute die Priester keinen Schlitz am Ärmel haben Levit 10, 6, was die Laien sich gestatten. Petermann, Reisen im Orient I, 275.

---

[1] Eine dieser Cruditäten ist berichtet, er habe statt Hyssop gelesen צעתר, was Thymian bedeutet, worüber Löw, Pflanzennamen, P. 326. 426 Auskunft gibt.

4. Sie feierten kein Fest, außer daß es Sabbath war, auch wenn die sabbathliche Ruhe (z. B. der 15. Nisan) auf einen andern Wochentag als auf den wirklichen Samstag fiel.[1] Soll das heißen, daß sie alle Feste auf einen Sabbath verlegten?

5. Sie legten ihre Gebete — d. h. hier die Pergamentstreifen, auf die die Gebete geschrieben waren — in das Wasser. Und da sie das Wasser zum Abwaschen der Schrift gebrauchten,[2] so stiegen sie nur mit verhülltem Körper in das Wasser bei den Bädern.

Mit diesem Dusis-Dositheos in der Zeit des Hohepriesters 'Aqbûn und des Kaisers Decius wird nun Simon der Zauberer zusammengelegt, denn er soll unter Nathana'el, dem Nachfolger 'Aqbûns, geblüht haben. Von ihm wird aber nur die Zauberkunst und sein Wettstreit mit den Aposteln, aber keine gnostische oder halachische Einzelheit berichtet. Die erste Erzählung ist im Stile des Pater Lorenzo in Romeo und Julia. Des Hohepriesters Sohn Jeḥî'âm (יהיעם!) wird von seiner Sklavin Schul (שׁול) inbrünstig geliebt, aber sie findet keine Gegenliebe und beschließt, den unerreichbaren Geliebten zu ermorden. Simon dazu von ihr unter dem Vorgeben bestochen, der Vater wünsche den Tod seines ungehorsamen Sohnes, läßt ihn durch den Obersten der Ginnen scheintot machen, der die größte Mühe hat, sich seiner zu bemächtigen, da er immerfort betet und studiert. Nur in der Nacht wird er einmal unrein und da gelang dem Ginn der Anschlag. Ähnliches wird vom Todesengel, der fromme Rabbinen holen soll, auch bei den Juden berichtet. An den Äußerungen des Schmerzes des Vaters erkennt Simon, daß ihn die Sklavin hintergangen hat, er meldet das dem Vater und macht den Sohn wieder lebendig. Die Sklavin wird mit dem Tode bestraft, Simon aber fühlt sich so beschämt, daß er sich nach Armiya (ارمية), was vielleicht in Rom (رومية) zu bessern ist, flüchtete, wo er die Jünger des Messias traf und sie in einem Wettzaubern besiegte. Hier siegt er, bei den Christen siegt Petrus, von dem Unglücksfluge sagen die Samaritaner nichts, da er in Armiya (oder etwa Rom) überhaupt

---

[1] So glaube ich die Worte Abulfatḥs P. 157 ولا يعيدون عيدا الا ويكون يوم السبت ولو تحول من وقته الى وقت اخر verstehen zu müssen. Zu تحول vgl. das geläufige hebr. חול in Phrasen wie חל להיות י״ד בש׳׳, d. h. der 14. (Adar) fällt auf einen Montag. Meg. 2[a].

[2] Die Worte من تنجيلهم الماء verstehe ich als: Weil sie das Wasser zum nağl verwenden; nağl aber heißt nach dem Qamûs auch: Die Schriftübungen eines Kindes von der Schreibtafel abwischen. — Was sie mit dem Wasser gemacht haben, in dem die Gebete nun magisch steckten, ist nicht gesagt. Diese Art Magie reicht von Num 5 bis zur heutigen Stunde. Vgl. meinen Artikel: Fluchwasser in Schenkels Bibellexikon.

nicht stirbt. Es ist sehr merkwürdig und fordert weitere Überlegung, daß die samaritanische Geschichte des Simon von seiner Romfahrt gar nichts sagt, selbst wenn hinter Armiya Rom zu suchen ist, was doch noch gar nicht sicher ist. Auf seinen Vorschlag, den er dem Philo von Alexandrien unterbreitet, die Sekte des Messias zu beseitigen, erhielt er die Antwort, das vermöge niemand, denn sie sei göttlichen Ursprungs. So kehrt Simon nach Bait ʿIllin (بيت عليين) zurück und wurde begraben gegenüber dem Hause (der Kapelle?) des ersten Märtyrers für den Messias, dessen hier entstellter Name Sefṭāna sich von selbst in Stephanus korrigiert.

Von einer besonderen Doktrin des Simon sagt Abulfatḥ nichts, er wird in der ganzen Reihe der Sektenstifter nicht als selbständiger Lehrer, sondern als Zauberer charakterisiert, wie es auch in Act 8, 9 geschieht, wo aber doch auch gesagt wird, Simon habe sich für die „große Kraft" erklärt, und wo er nachher Vs. 24 eigentlich recht gefügig ist.

Die ganze bunte Reihe der samaritanischen Irrlehrer hatte Differenzen in der praktischen Handhabung des Gesetzes vorgetragen, wie das bei den Juden auch geschah, daneben aber besaßen sie doch auch wirkliche Theoreme höchst kritischer Art, aus denen ich, ohne die einzelnen Schulen zu scheiden, hervorhebe, was besonders feindlich gegen den Vulgärsamaritanismus gerichtet ist.[1]

Der Besuch des Berges Garizim wird abgeschafft, wie Joh 4, 21; er ist ein Berg wie andere Berge, die Feier der Feste wird nicht etwa nur kalendarisch geändert, ein Dositheaner Onesimos (انسمى) will sie ganz beseitigen. Die Lehrer der Samaritaner werden für ganz verwerflich erklärt, auf sie gehe das Wort: Machet euch keine Götzen. Beim Gebete sollen Männer und Frauen nicht gesondert werden, sondern gemeinsam beten. Schalja sagte von sich, er sei der Vater aller, die ihn hörten, seine Schüler sagten: Gott hat den Geist unseres Vaters Schalja geöffnet. Der reguläre Kultus wurde verachtet: Die Synagogen sind Götzentempel, dorthin gemachte Geschenke sind wie Götzenopfer, wer nach dem Garizim gerichtet betet, betet wie zu einem Grabe, das Futteral, in welchem die Thorarolle in der Synagoge aufbewahrt wird, ist wie eine Hure, wenn sie Jedem zugänglich ist.[2] Gemeinjüdisch und samaritanisch

[1] Der Text ist zum Teil recht schwierig zu verstehen, teils wegen der Verderbnisse, teils wegen des Unbekanntseins der technischen Ausdrücke. Was ich anführe, glaube ich richtig verstanden zu haben.

[2] P. 162 جعل موعية [= بيت الكتاب المقدس] التى يَكون فيها المدرج بالكنيسة مثل القحبة اذا تتبهرج. Hier ist موعية gleich وعاء Behälter, Futteral, und متبهرجة wird in der arab. Übersetzung des Hosea 4, 14 für

verbotene Dinge — die Samaritaner waren in Berührungsfragen so heikel, daß eine Sekte Lâ masâsiye, d. h. „Rühr' mich nicht an" genannt wurde De Sacy Chrest. ar. I. P. 305, 343 — wurden erlaubt wie die Berührung der Toten, die Ehe mit Heidinnen, Umgang mit menstruierenden Frauen, der Umgang mit der Frau aber am Sabbath, wo ihn die Juden erlauben . . . verboten, und ebenso das Baden (Taufen). Merkwürdig ist, daß das neugeborene Kind für ebenso unrein erklärt wird wie die Mutter, daß von Heiden fabrizierte Gegenstände des Gebrauchs rein sind[1] und daß nur Kadaver von verbotenen Tieren unrein sein sollen.

Daneben liegt die Erwartung baldiger Erscheinung des Messias, die in der Form ausgesprochen wird, daß die im Berge verborgene Stiftshütte (משכן) bald gezeigt werden soll. So dachten die קטיטאי, so Abia und Dusa, die mit ihren Gläubigen in die Wüste zogen, den Jordan am Sabbath überschritten, und dann umkamen, angeblich durch Schlangen, so auch der abtrünnige Jude שלכה בן טירון, der in seine Gemeinde keine Frauen und Kinder aufnahm. Erinnert jener an Theodas, so sieht der Letztere dem Essäismus ähnlich. An Zauberwirkung oder besser religiöse Magie denkt man aber, wenn Schalja das Fasten durch das Anschauen der Schale, die mit dem Blute Levis bestrichen war — ein jüdisch-samaritanisches Grab — und durch die Betrachtung der Handschrift des Dusis ersetzt, und das Beten im Wasser abschafft.

Für die Abendländer sammelt sich alle die religiöse Aktion auf den Namen des Schülers des Dositheus, auf Simon, den Zauberer, Goeten, Magier, denn Goet nennt Josephus auch einen Messiasschwärmer wie den Theudas. Und eben Simon wird bei aller Konfusion selbst bei dem Abulfatḥ (schrieb 756 Heġ. = 1354 p. Chr. = 5803 nach der Schöpfung in samaritanischer Rechnung) als Zeitgenosse des Philo und der Apostel bezeichnet. Von den theoretischen Lehren der Schule erfahren wir nun durch Irenäus 1, 16, 1 genug,

---

קדשה verwendet. Merx Archiv I, 34 in der von R. Schroeter herausgegebenen arab. Übersetzung des Hosea aus Cod. Huntingdon 206. Das Wort تبهرج bedeutet preisgegeben sein, ungestraft getötet werden dürfen, schlecht sein, eine falsche Münze sein. Die Bedeutung „stolzieren" bei Freytag scheint nicht zutreffend zu sein.

[1] Die heutigen Samaritaner sind besonders in bezug auf das Leder bedenklich. Sie gehen auf den Garizim nur in Schuhen aus Leder von selbstgeschlachteten Lämmern, das allerdings ein moslimischer Schuhmacher verarbeitet Petermann Reisen I 274. Ihre Büchereinbände machen sie ebenfalls vom Leder selbstgeschlachteter Tiere und betreten die auf den Straßen ausgebreiteten Felle von fremder Hand geschlachteter Tiere niemals, sondern umgehen sie. Étude 276.

um die hellenisch-jüdisch-christliche Mischung zu erkennen, an deren Historicität kein Grund zu zweifeln ist. Nur muß man die Buhlerin Helena in Abzug bringen als normale Liebenswürdigkeit des Orthodoxen gegen den Ketzervater, denn sie ist Nichts als eine mißverstandene Allegorisierung aus der Ilias, wie sie die Stoiker der Zeit auch machten.[1] Und diese Helena ist dann noch mit der Selene vertauscht, wo es sich um die Ableitung der Lehren des Simon von denen des Dositheus handelt, der seine Häresie mit dreißig Hauptschülern und seinem Weibe, die Luna hieß, begann — unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero dierum positi videntur. Clemens Recogn. 2, 8.

Daß es sich hier um eine dem Dositheos zugeschriebene Kalenderregulierung handelt, zeigt sich, wenn man aus Abulfatḥ P. 92 weiß, daß der alte — vormakkabäische — Dositheos die Zeittafeln geändert und alle Monate gleichmäßig zu 30 Tagen bestimmt hat. Darum kann dann auch Simon in das Kollegium der Dreißig nicht aufgenommen werden, bis einer von ihnen stirbt. Es glückt nun dem Simon, von Dositheos aufgenommen zu werden, und das bedeutet die Ableitung des Simonianismus von Dositheos, der hier in die Zeit nach dem Tode Johannes des Täufers Recogn. 2, 8, von Justinus Martyr aber in die Zeit des Claudius versetzt wird Apol. 1, 26.[2]

Läßt man nun diese Helena-Selene-Luna-konfusion bei Seite, so lehrte Simon nach Irenäus 1, 16, 1 Folgendes:

Der höchste Gott hat von Anfang an den Gedanken oder das Denken an sich als erste Konzeption seines Geistes, seiner ἔννοια, und sie ist die Mutter alles Seienden. Sie springt hervor aus ihm und weiß, was der Vater will. Der Gottesgedanke ist die Mutter des Seienden. Durch sein Bewußtsein, die Ennoia, faßte er den Ge-

[1] Vgl. die Allegoriae homericae des Heraclides Ponticus, und Plutarch De vita et poesi Homeri.

[2] Eine alte Reproduktion des Berichtes der Recognitionen findet sich in den syrischen Petrusakten, welche Beǵan publiziert hat (Act. Martyr. et Sanct. I, P. 8, Paris 1890). Hier nennt sich Simon ܚܝܠܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܒܪܘܝܐ = δύναμις ὑπεράνω τοῦ κτίστου, erzählt, daß, als ihn seine Mutter (Rahel) zur Ernte schickte, er die Sichel allein gehen hieß, die das Werk vollbrachte, was sicher allegorisch gemeint ist, und behauptet nicht der Sohn des Antonius und der Rahel zu sein. „Denn bevor meine Mutter“ — so der Wortlaut — „mit ihm verkehrt hatte, hat sie mich als Jungfrau empfangen, weil ich groß und klein sein kann, je nachdem ich will. Denn ich habe überhaupt keinen zeitlichen Anfang, so daß ich im Leibe der Rahel geboren wäre wie ein Mensch, weil ich von den Menschen gesehen werden kann. Ich fliege, mische mich mit Feuer und Luft, ich werde durch Engel bewegt (sic!) und habe aus Steinen Brot gemacht“. Diese Acten werden in einer Schlußnote dem Clemens zugeschrieben, wie Beǵan Avant-Propos P. VI mitteilt.

danken, Engel und Erzengel zu schaffen, was bedeutet Instrumente seiner Tätigkeit zu schaffen, denn der Engel Male'ach ist der Bote, der den Gotteswillen verwirklicht, ihre Rolle ist die der Untergötter in Platos Timäus Kap. 13. Diese Untergötter halten die Ennoia bei sich zurück, damit nicht der Schein entstehe, als stammten sie von einer anderen Mutter, den höchsten Gott (ipse) haben sie nicht erkannt. So wurde die Ennoia von ihnen mißhandelt, in den Körper eingesperrt, wo sie nun durch eine Metensomatose von einem in den anderen wandert und immer tiefer sinkt. Dies ihr Schicksal wird durch Allegorese, bei der Stesichorus das Vorbild war, im Leben der trojanischen Helena gesehen, die von Hand zu Hand geht und in Troja eingeschlossen ist, oder es wird von der Ennoia gesagt, daß sie geschändet worden und bis zum prostibulum entwürdigt ist, das wegen der Reisen des Simon zu Tyrus bei Irenäus, zu Cäsarea bei Clemens (nach Beǵan Act. Mart. I, 9) fixiert ist.

Was nun Simon über sich selbst ausgesagt hat, das lehrt uns Irenäus leider nicht. Auch die ältere Darstellung der Apostelgeschichte, er habe sich für einen gewissen Großen (τινὰ μέγαν) erklärt, ist vage, aber sie zeigt, daß er sich nicht für eine Inkarnation Gottes erklärt hat, wogegen die öffentliche Meinung ihn für die als „große" bezeichnete „Kraft" Gottes ansah. Diese μεγάλη δύναμις kann samaritanisch nur als חילא רבא gedacht werden, was den obersten Engel bedeutet, da חילא eben Engel bei ihnen ist. Aber das war Volksmeinung, nicht eigene Aussage, und so oft auch gesagt wird, die Anhänger hätten ihn als Gott und Helena als Göttin verehrt, so vollständig fehlt eine Angabe, daß er selbst sich dafür erklärt habe. Zieht man Joh 8, 48 in Betracht, so wird man ähnliche schwebende und dehnbare Aussagen, wie sie Ješu' vom Evangelisten in den Mund gelegt sind, von Simon zu erwarten haben.

Irenäus schon bringt uns die Notizen über Simon in einer konfusen Vermischung mit spezifisch christlichen, d. h. auf christlichem Boden allein möglichen Vorstellungen, die Simon als Samaritaner gar nicht gehabt haben kann und die ganz zu beseitigen sind, wenn man Simons Ideen erfassen will. Gerade zu diesen konfusen Beimischungen zum echten Simonianismus gehört das, was Irenäus als Selbstaussage Simons über seine Werke mitteilt. Denn wenn er in einem Atem sagt: „Viele haben Simon als Gott geehrt und er selbst hat gelehrt, er sei es, der unter den Juden als Sohn erschien, unter den Samaritanern als Vater herabkam, bei den übrigen Völkern als heiliger Geist eintraf" — so ist das so handgreiflich christlich umgebildet, daß auch der Zusatz verdächtig wird, welcher lautet: esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum qui sit supra omnia pater

et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines. Die virtus ist in der Apostelgeschichte eine Volksmeinung, der pater nicht ohne christlichen Einfluß. Nur soviel kann sicher gesagt werden, Simon hat sich als ein besonderes Werkzeug des unbekannten Gottes erklärt,[1] dem die göttliche Ennoia zu Teil geworden ist. Genau das ergibt Joh 8, 48. Und wohl verträglich mit johanneischer Christologie ist es, wenn er den ἀρχαῖς, ἐξουσίαις und ἀγγέλοις gleichgestellt oder besser übergeordnet wird, da das schon Paulus 1 Cor 15, 24 von Ješu' voraussetzt und Koloss 1, 16 danach geurteilt wird. Simon soll diese die Ennoia fesselnden Gewalten überwinden und dadurch die von ihnen beherrschte Schöpfung frei machen,[2] wie sich denn die Gläubigen des Simon und der Helena-Ennoia als Freie nicht um die lediglich von den schlechten weltschaffenden Engeln inspirierten Propheten kümmern, sondern tun, was sie wollen (πράσσειν ὅσα βούλονται ὡς ἐλευθέρους). Auch hier liegt die Vergleichung von Ješu' Worten Joh 8, 33. 36 (ἐλεύθεροι γενήσεσθε, ἔσεσθε, ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσει) mit dem samaritanischen Simonianismus der Juden der Synagoge sehr nahe und, da Simons Propheten nicht die der Jerusalemer Juden sein können, die er ja gar nicht gelten läßt, so ist Moses der große Prophet selbst gemeint, den wir oben auch von andern Samaritanern wie Schalja im antinomistischen Sinne haben verwerfen sehen. So wird Simon Antinomist, Gut und Böse ist nicht von Gott bestimmt, es gibt philosophisch ausgedrückt überhaupt kein φύσει κακὸν, sondern nur θέσει, sola humana opinione negotia mala et bona dicunt, wie er mit den Sophisten auf griechischer Seite lehrte.

Wir haben, da Simon Samaritaner war, alles was aus christlicher Doktrin stammend seinen Lehren von Irenäus beigemischt ist, oder schon in den von Irenäus benutzten Quellen enthalten war, ausscheiden müssen, und darum können wir auch den Ausdruck, die Helena sei das verlorene Schaf Matth 18, 12, also die Allegorisierung der Parabel auf die in die Welt verlorene Ennoia nicht für alt-simonianisch ansehen. Diese und andere christliche Beimischungen zeigen vielmehr, daß die Simonianer im Laufe des zweiten christlichen Jahrhunderts fremde Doktrinen mit der ihrigen verbunden

---

[1] Menander lehrte analog: primam virtutem incognitam ait omnibus, se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus (+ aeonibus Eus H. E. 3, 26. 1) salvator pro salute hominum. — Ist das nun nicht den johanneischen Aussagen so ähnlich wie ein Ei dem andern?

[2] Dies Frei-machen betont auch Basilides: Der ungeborene und unbekannte Vater . . . als er das Elend der Heiden von den Juden sah, sandte seinen primigenitus Nous, et hunc esse qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt. Irenäus I, 19, 2.

haben, die nicht ursprüngliche samaritanische Gnosis waren. Deshalb können wir auch den gesamten Inhalt der dem Simon zugeschriebenen Ἀπόφασις μεγάλη zur Herstellung des simonianischen Ursystems nicht verwenden, wie es Kreyenbühl getan hat, sondern sehen in den Philosophumena 6, 7 ff. eine von der echten Form des Systems abweichende jüngere Umarbeitung, was ja auch mit dem Systeme des Basilides in den Philosophumena geschehen ist, die eine jüngere Stufe darstellen als Irenäus. In Philos. 6, 19 redet der Verfasser wieder ganz in Übereinstimmung mit Iren 1, 23, so daß er hier das ältere System auszugsweise und im Anhange zur Vervollständigung benutzt für das, was er vorher aus der jüngern und systematischen Apophasis beigebracht hat. Ganz anders wendet das Kreyenbühl (Evgl. der Wahrheit I, 229, 261), indem er auch 6, 19 als ein Stück der Apophasis selbst ansieht, welches Justin und Irenäus benutzt hätten, wo ich einen Nachtrag aus der alten Lehrform sehe, in der neben der Helena auch ihre Lampe und das trojanische Pferd allegorisiert waren.

Für Kreyenbühl ist Simon eigentlich überhaupt kein Samaritaner, sondern ein „hochgebildeter und verdienstvoller christlicher Denker", der von dem Simon der Apostelgeschichte und dem Simon der Clementinen, dem Zerrbild des Paulus,[1] gänzlich zu trennen sei. Aber die Samaritaner reklamieren ihn für sich und die ältesten Häresiologen, besonders Justin bestätigen das und nehmen ihn zu den vorchristlichen Sektenstiftern, was auch die Recogn. 1, 54 tuen, und die Philosophumena Hippolyts um 220 p. Chr. zeigen, wie bemerkt, auch bei Basilides ein jüngeres System vor, so daß die Annahme Hilgenfelds, daß die Apophasis eine spätere Phase der Entwicklung darstellt, Stützen genug hat.

Die Hauptstütze ist freilich der Inhalt der Apophasis, die die Stoffe des alten Systemes nicht wegwirft, aber Neues, ja ein ganz gerundetes Weltsystem daraus macht. Dies System ist eminent christlich, wenn es der früheste Versuch ist, die griechische Philosophie, die Philonische Allegorese und die Erlösungslehre des Christentums

[1] Ich frage: Wo ist denn in Recogn. 2, 53 ff. irgend etwas zu finden, was gegen den Paulinismus geht? Es handelt sich überall um die Frage, ob der Judengott der höchste Gott oder ob er unvollkommen sei, das ist Gnosis, aber nicht Persiflage des Paulus. Unsere Seelen stammen Kap. 57 vom bonus deus und sind in diese Welt gefangen gesetzt. Da reicht die Idee von dem verzerrten Paulus doch wahrlich nicht aus. Auch Kreyenbühl entschlüpft das Wort: „Allerdings sind Rec. 57 ff. Züge enthalten, wie die Leugnung der Auferstehung der Toten und der Messianität, die auf Paulus nicht passen; andere Züge aber passen hinwiederum nur auf Paulus."

sogar in trinitarischer Weise zu einer ganzen Weltanschauung zu verbinden. Aber Simon war eben kein Christ, sondern ein samaritischer Religionsphilosoph, dem eben deshalb die Apophasis nicht beigelegt werden kann, die ein Produkt seines Anhanges ist.

Kreyenbühl I, 240 hat das System in einer geistreichen Abhandlung wieder aufgebaut und beleuchtet, deren Inhalt ich vollkommen billige, aber darnach ist Simon noch johanneischer als Johannes. Sagt bei diesem 10, 30 Ješu': Ich und der Vater sind eins, so sagt bei Simon der vollendete, völlig ausgetragene (ἐξεικονισθεὶς) Mensch zur Unendlichen Kraft, die als ἑστώς, στὰς und στησόμενος sich sozusagen expliziert: Ich und du sind eins, vor mir du, nach dir ich Philos. 6, 17. Er denkt ganz wie ein Hegelianer, der die absolute Idee im Menschen zum Bewußtsein kommen läßt, wenn er die unendliche Kraft versiegelt, verborgen und verhüllt in der Wohnstätte, wo diese Wurzel des Universums fundamentiert ist, d. h. in dem aus Blut geborenen Menschen ruhen läßt Philos. 6, 9. Da das Judentum diese Erkenntnis nicht hat, so ist es eine niedere Offenbarungsstufe, die Wirkung einer ἀριστερὰ δύναμις, seine Urheber sind die Weltschöpfer, die Engel, die, selbst Kreaturen der obersten Kraft, diese verkennen und die Einsicht vergewaltigen, wovon auch die Propheten ihr Volk nicht frei machen.[1] Auch diese Bemerkung ist im Munde eines Samaritaners, der die Propheten der Juden gar nicht anerkannte, nicht zu erwarten.

Die Reproduktion des Systems der Apophasis, die mir für jünger gilt als das Johannesevangelium, und die eben deshalb für die Beleuchtung von Joh 8, 48 nicht zu verwenden ist, liegt außerhalb unserer Aufgabe und ist nach Kreyenbühls schöner Analyse, auf die ich verweise, überflüssig. Bei ihm verbindet sich mit der Richtigstellung des Urteils über die Gnosis freilich eine scharfe Abneigung gegen die Großkirche, die es nötig scheint zu limitieren. Denn würde ohne die Disziplin der Großkirche die Ješu'religion erhalten worden sein? Oder wäre sie in den maßlosen Spekulationen nicht doch schließlich untergegangen? Und ist der wahre Ješu', der der Synoptiker, nicht trotz aller Anerkennung für die johanneische Mystik dennoch der eigentlich wirkende, das wahrhaft erlösende Bild Gottes im Menschen?

Daß aber die Apophasis jünger ist als Johannes und die Apostelgeschichte, ergibt sich aus ihren Zitaten. Ich meine nicht die aus

---

[1] Man denkt an Schellings Philosophie der Offenbarung und den geistreich formulierten Satz Secretans: Les Hebreux sont des payens auxquels Dieu a parlé.

der Ilias, nicht die des Moly der Circe Odyssee 10, 305 und die Benutzung griechischer Philosophen, nicht die des Prophetenkanons (Joel 4, 10 = Jes 2, 4 μάχαιρα und ἄροτρα = Philos. 6, 16. Jes 5, 7; 40, 7. = Philos. 6, 10), sondern die des Neuen Testamentes. Sie hat schon einen paulinischen Kanon, wenn sie 1 Cor 11, 32 = Philos. 6, 14 und 1 Thess 5, 8 nach Epiphan Haer 21, 3 anführt, und sie kennt sogar katholische Briefe, wie Hilgenfeld durch Vergleichung der Texte von 1 Petr 1, 24—25 mit dem korrespondierenden Texte der Apophasis 6, 10 im Gegensatze zu Jes 40, 6—8 gezeigt hat, und endlich kennt sie Matth 3, 10—12, wenn sie Philos. 6, 16 die Frucht in die ἀποθήκη, die ἄχυρα aber in das Feuer werfen läßt. Auf diese Stelle muß ich aber noch besonders aufmerksam machen wegen der Textform, in der sie Philos. 6, 16 angeführt wird. Ich habe zu Matth 3, 10 gezeigt, daß die griechischen Texte mit ihrem ἤδη ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται vollständig verkehrt und verdorben sind und daß es heißen muß πρὸς τὰς ῥίζας τοῦ δένδρου, und daß weiter nicht καρπὸν καλὸν gelesen werden muß, sondern ohne καλὸν einfach πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν ἐκκόπτεται. Diese gründliche Verderbnis der Rede des Täufers, die den historisch politischen Sinn der Worte in eine moralische Plattitude umdreht, was Matth P. 42 an das Licht gestellt ist, ist uralt und vielleicht schon von Lukas 3, 10 in seinen Quellen gelesen, doch vgl. die Noten bei Tischendorf VIII. Aber die zerstreuten Spuren der Urform sind vorhanden in a b c d Lucif. Calarit. 120, die radices statt τὴν ῥίζαν bieten in a Origen. Iren., welche das καλὸν weglassen. Das wird jetzt als Variante bei Luk 3, 10 angeführt, es ist aber für Matth ebenso beweisend. Im Luk hat Lachm. das καλὸν kanzelliert, aber selbst Blass hat die Verderbnis nicht bemerkt. Nur Syrsin hat richtig τὰς ῥίζας τοῦ δένδρου und das καλὸν weggelassen. Nun unsere Apophasis zitiert: ἐγγὺς ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ῥίζας τοῦ δένδρου und wenn sie im gedruckten Texte καρπὸν καλὸν zeigt, so führt die Erwägung des Zusammenhanges (καρπὸς τέλειος ἐξεικονισμένος) zur Einsicht, daß das καλὸν unpassend und aus dem Vulgärtexte eingefügt worden ist, wie es denn in a Origen und Irenäus noch fehlt, zu denen das Zitat aus dem Julianus-Roman kommt, das Burkitt beibringt und das ganz mit Syrsin stimmt. Es ist mir eine große Genugtuung, nachträglich diese wichtige Bestätigung meiner Kritik — sogar den Singular τοῦ δένδρου, den a b c d nicht mehr aufzeigen — nachträglich zu entdecken.

Das hier über die samaritanische Gnosis Vorgetragene wird genügen, ihr von Overbeck 1870 noch bezweifeltes Dasein zu erweisen, und zu eingehenderer Bearbeitung Veranlassung geben, welche die Grenzen dieses Werkes überschreitet.

Der Blindgeborene.

Über die Textform im Einzelnen ist zu bemerken:

Vs. 1 ist ἄνθρωπον nach Syrsin und b von Blass mit Recht gestrichen.

Vs. 2—3 das Fehlen der formellen Anrede λέγοντες Ῥαββί und der noch nicht vorhandene Zusatz von Ἰησοῦς sind Zeichen eines hohen Alters des Textes, da diese für die feierliche Vorlesung bestimmten Vervollständigungen ein Werk der offiziellen Redaktion sind. Statt οἱ γονεῖς, das Pesch herstellt, sagt Syrsin ܐܢܫܘ̈ܗܝ = seine Angehörigen (אנשוהי), womit die Frage im jüdischen Sinne erst richtig wird, denn die Sünde der Sippe und nicht bloß die der Eltern trifft die Nachkommen Exod 20, 5; 34, 7. Dies אנשוהי ist in Hrs in der Form אנשותה indirekt als altsyrisch bezeugt. Weber Jüdische Theologie P. 244 bietet darüber leider nichts.

In der Übersetzung ist statt: Was für ein Mensch = ܡܢ ܐܢܫ nach letzter Lesung zu schreiben: Wer = ܡܢ hat gesündigt. — Die Verbindung von ܡܢ mit einem Nomen war seltsam und jedenfalls bedenklich, aber auch die neue Lesung ܡܢ ܡܢܘ ist anstößig, da ܡܢܘ allein oder ܡܢ allein genügt.

Der jüdische Ausdruck Sünde der Väter, d. i. der Vorfahren ist hier in das spezielle der Erzeuger umgebildet, doch nicht vom Evangelisten, wie Syrsin bezeugt, sondern von Redaktoren. Über ܐܢܫܘ̈ܗܝ = Verwandte statt ܐܒܗ̈ܐ = γονεῖς vgl. Luk 2, 41. 43; 21, 16 in Syrsin, wo überall nicht die Eltern, sondern die Familie gemeint ist. Das gilt auch für unsere Stelle Vs. 2 und 3. Wo aber die Eltern besonders gerufen werden, setzt Syrsin Vs. 18 statt γονεῖς ein „den Vater und die Mutter“, um dann Vs. 20 mit ܐܒܗ̈ܘܗܝ = seine Eltern fortzufahren.[1] Wir haben es hier also nicht mit zufälligen Variationen zu tun, sondern mit wohlerwogenen Ausdrücken. Wie sonst die γονεῖς behandelt sind, lehrt Luk P. 192, 208. Dem ܐܢܫܘ̈ܗܝ = Verwandte entspricht hebräisch הקרובים, und wo dieser Begriff bestimmt wird, da ist Sanhedr. 27ᵇ sofort erörtert, wie weit diese für ihre Sünde gegenseitig haften, und nach Levit 26, 37: „Sie sollen straucheln der eine durch den andern“ festgesetzt, daß jeder für den andern haftet (שכולן ערבים זה בזה), sofern sie die Sünde hätten hindern können und nicht gehindert haben. Es wird also ein jüdischer Satz im echten Text zum Anlaß der Darstellung genommen, der durch Einsetzung von οἱ γονεῖς eine falsche Beschränkung erleidet.

---

[1] Der Armenier setzt auch Vs. 2 und 3 sein Vater und seine Mutter statt γονεῖς ein, was auf syrische Unterlage weist.

Ohne Syrsin wäre das nie gefunden, jetzt aber sieht man, was seine Variante bedeutet.

Vs. 4—5. Es liegen zwei Formen vor, wozu noch ein Ausgleichungsversuch gemacht ist. Die Formen sind:

I. ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν, bezeugt von ℵ*BL. Der als Zeuge genannte D geht ganz eigene Wege, denn er verbindet: ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ, δεῖ (δι) ἡμᾶς ἐργάζεσθαι . . . πέμψαντός με.

II. ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι — τοῦ πέμψαντός με bei AΔℵ^a.

III. Der Ausgleichungsversuch ἡμᾶς δεῖ und τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς bei ägyptischen Zeugen und ℵ*L.

Für Form II treten sämtliche Altlateiner ein außer d, der mit D geht,[1] desgleichen Hieronymus, der Armenier und Ulfilas nebst den drei Syrern, Syrsin Pesch Philox. Dieser starken Bezeugung stehen für Form I nur ℵ*BL, für Form III aber nur Ägypter gegenüber, doch hat es mit ihnen eine eigene Bewandtnis.

Aus Horners Vergleichungen ergibt sich nämlich, daß sie sich teilen, da eine Gruppe der memph. Handschriften allerdings ἡμᾶς δεῖ = ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱϯ ⲉⲣⲟⲛ bietet, eine andere aber, nämlich $A^c C_1 L$[2] ἐμὲ δεῖ = ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱϯ ⲉⲣⲟⲓ zeigt. Und dieselbe Unsicherheit zeigt auch der Sahide (Balestri), obwohl er in diesem Gliede nur ἡμᾶς δεῖ = ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ hat. Dafür hat er im zweiten Gliede aber nicht τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς, sondern vielmehr τοῦ πέμψαντός με = ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟⲓ, so daß er allein unter allen Zeugen die Form I darstellt, wogegen der Memph unsicher ist. Eine Gruppe von Handschriften hat τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς mit ℵ*L, eine andere aber, nämlich wieder $A^c L$ las τοῦ πέμψαντός με = ⲙⲧⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟⲓ. Danach liegt für die Ägypter die Sache so: Eine Gruppe ($A^c C_1 L$) im Memph hat ἐμὲ δεῖ und τοῦ πέμψ. με — eine andere Gruppe ἡμᾶς δεῖ — τοῦ πέμψ. ἡμᾶς, wogegen der Sahide ausdrückt ἡμᾶς δεῖ — τοῦ πέμψ. με. Sonach sind bei den Ägyptern die drei oben aufgestellten Formen alle vorhanden. Ziehen wir den Äth noch dazu, so hat die

---

[1] Wenn Rehd so schreibt:

Me oportet ope
opera ejus qui misit me
rari dum dies
est

so leuchtet ein, daß hier ein Abirren des Schreibers bei operari opera vorliegt und nicht ein Text, der lautet: Me oportet operari dum dies est, von dem sonst keine Spur zu finden ist.

[2] Die Handschrift C_1 fällt um, sie hat hier ⲁⲛⲟⲕ, dann aber ⲉⲣⲟⲛ, wo sie ⲉⲣⲟⲓ haben müßte. Man vergleiche Horner.

römische Ausgabe (1548) die Form III mit doppeltem ἡμᾶς, Platt und die Baseler Ausgabe aber Form II mit ἐμὲ und μέ.

Für Form II zeugen alle Zeugen außer ℵ*BL, denen die Ägypter teilweise folgen. Ägyptischem Einflusse war auch Hrs ausgesetzt, der eine ganze Exegese in den Text bringt, wenn er schreibt: . . . sed ut manifestentur opera Dei, hoc vero ordine [בהלין די טכסא] ut faciamus opera ejus qui misit me. Adhuc dies est, nam venit nox.

Wenn Syrsin und Pesch nebst dem Arm zu Form II stehen, so bleibt doch noch zu beachten, daß sie ein καὶ vorschieben, also sagen: ἵνα φανερωθῇ . . . ἐν αὐτῷ. Καὶ ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι. Damit dürfte die Urform getroffen sein, der Blinde ist das Objekt, an dem die Werke Gottes sichtbar werden, und Ješu' verpflichtet, diese Werke auszuführen, solange es das Leben ihm gestattet, denn dem Leben, d. i. dem Tage folgt der Tod, d. i. die Nacht. Der Blinde repräsentiert aber auch die Finsternis, in der die Menschheit das Licht, d. i. die Erscheinung des Logos nicht annimmt, und das führt zum Texte in

Vs. 5. E s k o m m t **aber** die N a c h t, i n w e l c h e r N i e m a n d e t w a s t u n k a n n, s o l a n g e **sie** i n d e r W e l t i s t, **denn** i c h b i n d a s L i c h t d e r W e l t. Das ist in Pesch und Philox auf die griechische Stufe gebracht, also das a b e r und d e n n gestrichen und statt ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾖ das griechische ὦ eingesetzt. Dasselbe Bild zeigt der Armenier. Folgt man Syrsin, so ergibt sich folgende griechische Vorlage: ἵνα φανερωθῇ ἐν αὐτῷ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ. Καὶ ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὸ ἔργον [oder τὰ ἔργα] τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν, ἔρχεται δὲ (ἡ ?) νύξ, ἐν ᾗ οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι, [ἐφ'] ὅσον ἐν τῷ κόσμῳ ᾖ, ἐγὼ γὰρ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαί κτλ.

Ist nun dieser Text der echte? Es ist schwer begreiflich, daß die Partikeln gestrichen wären, die asyndetische Redeweise ist johanneisch, und das gibt ein Präjudiz zu Gunsten der Griechen, aber die Variante ὅσον ἐν τῷ κόσμῳ ᾖ für ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ ist damit weder beseitigt noch erklärt. Ich überlasse die Entscheidung dem Leser, lege ihm aber auch noch die Ansicht von Blass vor:

Urlesart, die dreimal von Origenes und dann andern bezeugt war: ἐργάζεσθε ἕως ἡμέρα ἐστὶν. Nachdem ἐργάζεσθε in ἐργάζεσθαι verschrieben worden war, sei das δεῖ zugesetzt, worauf endlich sei es ἐμὲ sei es ἡμᾶς zur Vervollständigung beigefügt sei. Damit wird aber der fühlbare Zusammenhang von ἔργα τοῦ θεοῦ und ἐμὲ δεῖ ἐργ. τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος vernichtet, und die Moral: Arbeitet bei Zeiten, steht in der Luft ohne Zusammenhang nach hinten und vorne. Und sollte hier diese Arbeitsmoral für sich allein ursprünglich sein?

Vs. 6 nahm (und) strich ܘܫܩܠ ܫܥ = καὶ λαβὼν ἔχρισεν, von Pesch durch Streichung mit den Griechen ausgeglichen, ohne daß ihre unbegreiflicherweise verschrobene und schwankende Textform wirklich in Pesch aufgenommen wäre. Woher denn nun in einer so einfachen Sache diese Textschwankungen, wenn nicht unfertige und unnütze Redaktionsversuche? Sie setzen sich noch lange fort. In Vs. 7 ist Pesch den Griechen angenähert, aber das ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος ebenfalls nicht vorhanden. Wenn Syrsin hier und Vs. 11 sagt: „Wasche dein Gesicht“, so hat er den Memph ΠΕΚϨΟ und Sahiden ΠΚϨΟ gegen die Griechen zu Genossen, und Vs. 8 ist seine Passivwendung für οἱ θεωροῦντες αὐτόν, wobei er τὸ πρότερον wegläßt, buchstäblich in den Armenier gewandert, dessen որոց տեսանեալն էր genau dem ܕܚܙܝܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ entspricht. Pesch und Arm setzen dann noch τὸ πρότερον hinzu. Diese Minutien zu verfolgen hat keinen Zweck, nur in Vs. 13 ist meine Übersetzung „da nahmen sie diesen Mann“ nach Burkitts Lesung zu bessern: da nahmen sie diesen, der geheilt war, und führten ihn. Ich habe in der Lücke ܠܒܪܐ oder ܣܡܝܐ ergänzt, wo er und jetzt Frau Lewis ܕܐܬܐܣܝ liest. Das wiederholt sich Vs. 17, wo Syrsin dasselbe hat, die Griechen und danach Pesch aber τὸν τυφλὸν bieten, und hier sieht man bei Ulf den Grund. Da der Mann geheilt war, konnte er nicht schlechthin der Blinde genannt werden, und so schreibt er þamma faurdis blindin = den zuvor Blinden, wie er Vs. 13 þana saei was blinds = den, der blind war hat. Das deckt das τόν ποτε τυφλὸν der Griechen Arm Pesch Memph in Vs. 13, welches von ℵ in Vs. 17 beibehalten wird. Diese Reflexion veranlaßt die Textschwankung. Blass streicht Vs. 17 τόν ποτε τυφλόν.

Vs. 14 ist in Syrsin jetzt ergänzt:

ܘܗܘ ܗܢܐ ܝܘܡܐ et fuit hic dies
ܫܒܬܐ ܗܘܬ ܘܬܘܒ sabbatum erat. Et iterum
ܫܐܠܘܗܝ ܦܪܝܫܐ ܐܝܟܢܐ interrogaverunt Pharisaei: Quomodo.

Die ganze von Blass gestrichene und P. XXXIII besprochene Phrase ὅτε τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέῳξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς fehlt in Syrsin. Sie ist völlig überflüssig, aber in Pesch nachgetragen und sonst allgemein aufgenommen.

Vs. 15 läßt sich nicht mit Sicherheit ergänzen, er weicht von der griechischen Formulierung durch das ܘܦܬܚܢ ܐܢܝܢ = und er hat sie geöffnet stark ab, hinter welchem Ausdrucke das καὶ ἐνιψάμην καὶ βλέπω nicht mehr paßt. Der nach letzter Lesung gedruckte Text lautet:

ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܛܝܢܐ ܛܫ
ܥܠܝܗܝܢ ܘܦܬܚܢ
ܐܝܢ ܘܐܬܚܠܠܬ ܠܝ [ܐܦܝ ich denke]
ܘܐܬܦܬܚܢ ܘܗܘܘܢ
ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܦܪܝܫܐ
ܕܐܡܪܝܢ ܗܢܐ ܓܒܪܐ
ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܐ ܗܘܐ ܡܛܠ
ܫܒܬܐ ܠܐ ܢܛܪ

d. i. „Sprach er zu ihnen: Tonteig hat er auf sie gestrichen und sie geöffnet, und ich habe mich [doch besser: mein Gesicht] gewaschen und sie (die Augen) sind geöffnet worden. Und es sind etliche Pharisäer, welche sagten: Dieser Mann ist nicht von Gott, weil er den Sabbath nicht beobachtet." Das ist in der Übersetzung nachzutragen.

Die Griechen zeigen hier allerhand kleine Unsicherheiten in der Wortstellung, so daß man sieht, es ist gefeilt worden. Aber Syrsin bietet das Original nicht, denn er korrigiert das einfach natürliche und ursprüngliche αὐτὸν Vs. 13, wo die Griechen glossieren τόν ποτε[1] τυφλὸν in is qui sanatus est und setzt das et lavavi me [oder aber faciem] et aperti sunt in Ausgleichung mit Vs. 7 hinzu, was lediglich Pedanterie ist. Es ist eben auf beiden Seiten in höchst kindlicher Weise glossiert, wie auch sofort Vs. 17 zeigt.

Vs. 17. Was sagst du über ihn. Das genügt, und so ediert Blass, aber Pesch setzt zu: daß er deine Augen geöffnet hat, was eine allgemein eingedrungene Glosse ist. Theodor von Mopsueste erläutert: Sie fragen den Blinden nicht, ob er ihm die Augen geöffnet hat, denn es wäre überflüssig, danach zu fragen, da sie das selbst sahen, sondern sie fragen: Was sagst du über ihn, weswegen er deine Augen geöffnet hat. Auf dem Wege dieser Auslegung ist auch א mit der Lesart σὺ τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ ὅτι κτλ., nach welcher er gefragt wird: Was sagst du über dich selbst, daß er deine Augen geöffnet hat, also was denkst du darüber, weshalb er gerade dir diese Gnade erwiesen hat. Das ist ja eine im Zusammenhange schiefe, aber eine höchst reflektierte Lesart! — Die Antwort ist bei den Griechen schlaff, erst der Syrsin mit seinem: **Ich** sage = ἐγὼ λέγω ὅτι προφήτης ἐστὶν wird wirklich scharf. Dies ἐγὼ λέγω ist in Pesch als altsyrisch bestätigt, in Philox und Hrs aber beseitigt, die somit der griechischen Form, welche Ulf Memph und Arm bieten, angepaßt sind.

[1] Dies ποτε ist in δ unübersetzt!

Vs. 18—19 daß er blind gewesen war = ὅτι ἦν τυφλός,[1] ohne das ganz überflüssige καὶ ἀνέβλεψε und den ganz verkehrten Anschluß ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ, — denn nachdem sie die Eltern gerufen hatten, glaubten sie es auch nicht. Das καὶ ἀνέβλεψε fehlt auch in 28 b. Richtig und einfach ist der Fortschritt in Syrsin: Die Juden glaubten es ihm nicht (also οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, nicht mit der Masse περὶ αὐτοῦ, von der sich Memph Äth trennt, während der Sahide mit ihr geht[2]), daß er überhaupt blind geboren war, und sie riefen die Eltern, um festzustellen, daß er die Blindheit nicht fingiert hatte. — In αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος ist das letztere eine Glosse für Schüler, das bloße αὐτοῦ ist richtig. Die Zeugen teilen sich, die einen lassen αὐτοῦ fort und haben nur τοῦ ἀναβλέψαντος (Arm Sahid Pesch? D 131. 54 evgl), die andern nur αὐτοῦ (Syrsin Memph Altlat a b c e ff² l q r 1. 22. 118 al), die übrigen beides (Hrs ℵ A B Δ). Die Musterhandschriften sind also glossiert, und in D 131 hat die Glosse den Stamm verdrängt, Syrsin und die Altlateiner geben das echte. — Das „wenn dieser euer Sohn ist" findet sich auch in ℵ* D Pesch und es ist sehr spitz und darum auch echt. Die Frager deuten damit an, daß sie die ganze Sache nicht glauben, und meinen, daß sie gar nicht die Eltern sind, sondern bei dem Schwindel durch ihre Lüge helfen sollen. Also: Wenn dieser überhaupt euer angeblich blind geborener Sohn ist, — wie aber ist er sehend geworden? D mit εἰ ἔστιν οὗτος ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη, πῶς οὖν βλέπει ἄρτι deckt sachlich Syrsin genau.[3] Es wird 1. gefragt, wie er sehend wurde und 2. suggeriert, daß er gar nicht ihr Sohn ist, so daß sie selbst mit ihrer Behauptung, es sei ihr Sohn, ad absurdum geführt werden, wenn sie 3. nicht wissen, wie er geheilt ist. — Auf diese drei Punkte ist die Antwort berechnet: 1. Wir wissen, daß er unser Sohn ist, 2. daß er blind geboren ist, wissen aber 3. nicht, wie er sehend geworden ist. Darf man bei der inneren Güte der Lesart und der Abplattung der Masse eine Zeugenkombination wie ℵ* D Syrsin bei Seite schieben?

Vs. 21. Das αὐτὸν ἐρωτήσατε der Griechen ist Wanderwort, es steht vor ἡλικίαν ἔχει in B D ℵ^c Äth Memph Arm Hrs a c e,[4] nach ἡλικίαν ἔχει in A Δ Pesch Philx Ulf q Rehd — fehlt aber mit Recht in Syrsin b und dem Sahid, der mit seinem ⲚⲦⲞϤ ϨⲰⲰϤ ⲀϤⲢⲦⲈ

[1] Burkitt übersetzt Vs. 19: If this is your son, say ye not that he was born blind? But how seeth he now?

[2] Man sieht, wie man auf ägyptischem Gebiete selbst geschwankt hat.

[3] Das entscheidende ܐܢ hat Pesch bewahrt, sie ist aber sonst mit D buchstäblich ausgeglichen. Von diesem εἰ nimmt Westc.-H. gar keine Notiz.

[4] D hat überdies . . . ἐπερωτήσατε.

ⲉⲧⲣⲉϥ ϣⲁϫⲉ ϩⲁⲣⲟϥ = „is ipse idoneus est loqui de se" sachlich das: „Er ist Herr seiner Jahre, von ihm könnt ihr es erfahren" deckt. So ist αὐτὸν ἐρωτήσατε also wieder eine höchst elementare Glosse, die Blass mit Recht getilgt hat, und die zur Ausgleichung mit Vs. 23 dient, so daß dort nichts erscheint, was nicht vorher gesagt ist. Umgekehrt ist in Vs. 23 aus demselben Grunde das ἡλικίαν ἔχει nachgetragen, das in Syrsin noch fehlt, aber in Pesch nachgetragen ist.

Vs. 22 denn die Schriftgelehrten und Pharisäer hatten beschlossen, so Syrsin statt οἱ Ἰουδαῖοι in Übereinstimmung mit e: placuerat pharisaeis et scribis. Das ist sachlich richtig und genauer als die rezipierte Lesart, denn nicht jeder beliebige Jude konnte bannen, und noch weniger mit andern privatim verabreden, daß ein Bann verhängt werden solle. Blass streicht beides, mit Unrecht. Es handelt sich zunächst um den kleinen Bann (nidduj), der als Korrektionsmittel dreißig Tage verhängt und eventuell bis auf sechzig Tage ausgedehnt wurde, worauf der nicht sich Bekehrende in den großen Bann (ḥērem) kam. Vgl. meinen Artikel Bann in Schenkels Bibellexikon.

Da Paulus Röm 9, 3 um der Brüder willen ἀνάθεμα werden möchte (vgl. auch 1 Kor 12, 3), so ist klar, daß der spätere Evangelist auf wirkliche Verhältnisse sich bezieht, die er in seiner Zeit vor Augen hatte. Sein Ausdruck, daß die Sopherim und die Pharisäer übereingekommen waren, weist darauf hin, daß er an einen förmlichen Beschluß dachte und nicht an eine bloße Vorbereitung für solchen Beschluß. Der Rechtsgrund ist, daß sich Ješu' den Befehlen der Schriftgelehrten nicht fügt.[1]

Unmöglich ist aber die verbreitete Lesart ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, es muß εἶναι τὸν χριστὸν heißen, was aus Cyrill 4, 614 zitiert wird und wovon in D αὐτὸν χριστὸν εἶναι übrig ist. Vgl. Mark P. 4 ff.

Über ܡܫܡܬܝܢ, das ἀπολύειν, dimittere bedeutet, stelle ich zur Erwägung, ob nicht nach משמ ein Daleth zu lesen ist, denn שמד heißt vom Israelitismus ausschließen und משומד ist der Ausgetilgte. Syrisch wird ܡܫܡܕܐ als exkommuniziert Aphraat 297, 20 gelesen. Auch Vs. 24 ist glossiert, ἐκ δευτέρου ist pedantische Korrektur für πάλιν, das Syrsin und r (rursus) allein haben, während im Arm դարձեալ կրկին անգամ = πάλιν ἐκ δευτέρου zeigt, daß sein Urtext mit r und Syrsin πάλιν hatte, zu dem dann die Glosse hinzugefügt ist. Und

---

[1] Nach der spätern Formulierung heißt es: dem Nidduj verfällt, wer ein Wort der Sopherim, geschweige denn ein Wort der Thora gering achtet. Maimonides Hilkot Talmud Thora 6—7.

dabei ist ἐκ δευτέρου Wanderwort! Blass hat fälschlich ἐκ δευτέρου aufgenommen. Auch τὸν ἄνθρωπον ist Flickwerk, der Text war nach Syrsin καὶ ἐφώνησαν πάλιν τὸν τυφλόν, wofür Syrsin seinem Brauche nach einstellt: den, der geheilt war. Vgl. zu Vs. 7. In Pesch sieht man, daß ܠܒܪܢܫܐ = τὸν ἄνθρωπον neben ܠܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܣܡܝܐ = ipsum qui fuerat coecus ein nachträgliches Einschiebsel ist.

Vs. 24. Lobpreise Gott = δὸς δόξαν τῷ θεῷ in dem Sinne einer ernsthaften Mahnung, die Wahrheit zu sagen, ist, soviel mir bekannt, keine in junger Literatur gebräuchliche jüdische Formel. Sie findet sich auch nicht in der Instruktion für die Zeugenvermahnung Sanhdr. 4, 5. Sie wird mit Jos 7, 19. 1 Sam 6, 5 belegt. Ein Vergleich von Ezr hebr. 10, 11 mit der zugehörigen Septuaginta 1 Ezra 9, 8 zeigt, daß der alte Ausdruck תנו תודה = δότε αἴνεσιν durch δόξαν glossiert wird. Denn 1 Ezr 9, 8 ist das hier in Klammern gesetzte zweiter Text oder Glosse: καὶ νῦν δότε ὁμολογίαν [δόξαν] τῷ [κυρίῳ] θεῷ τῶν πατέρων ἡμῶν, wofür ὑμῶν zu lesen. Die Ausschließung von κυρίῳ ist unabweislich, weil dies Wort als Ersatz für Ihvh keinen Artikel duldet. Es müßte mindestens κυρίῳ τῷ θεῷ κτλ heißen. So ist δότε δόξαν gleichbedeutend mit δότε αἰνέσεις (so Syrsin hier) und mit δότε ὁμολογίαν. Luk 17, 18 ist für unsere Stelle nicht herbeizuziehen. — Das ἁμαρτωλός ist hier deutlicher Ersatz von רשע, der unfromme, abtrünnige Israelit.

Vs. 25 und um seinetwillen = ܡܛܠܬܗ das Pesch in ܗܫܐ = νῦν oder ἄρτι ändert, das wieder in Syrsin fehlt. Es liegt δι' αὐτὸν ἰδοὺ βλέπω vor, und das steht allein. Es ist für die allegorische Bedeutung der Erzählung hoch bedeutend, es heißt nicht durch seine Hülfe, δι' αὐτοῦ, sondern um seinetwillen, seinetwegen, weil er als Licht der Welt erschienen ist. Der Geheilte ist sein Schüler geworden, und seine Schüler umgekehrt sehen, das ganze ist symbolisch und das kommt Vs. 27 in den Worten zutage: Wollt ihr etwa Jünger werden für ihn, — was spöttische Abweisung ist, denn sie sind verblendet. Es handelt sich um den Gegensatz der Schule Ješu' und der Schule des Mose, mit dem Gott zugestandenermaßen geredet hat und der bekannt ist, während Ješu' Herkunft unbekannt ist. Dabei darf man nicht vergessen, daß die Synagoge eine Präexistenz des Mose lehrte, vgl. P. 179 ff., welche einen Gegensatz zu der Logoslehre bildete, so daß sie wußte, woher Mose war, für Ješu' aber das πόθεν ἐστίν nicht anerkennen wollte. Nach der Schule Ješu' aber liegt auf der Schule des Moses die πώρωσις, die schon Paulus 2 Kor 3, 14 f. erwähnt. Aus der erleuchtenden Wirkung ist auf den göttlichen Ursprung zu schließen. Hier öffnet die Darstellung eine Einsicht in den symbolischen Sinn des ganzen Abschnittes.

Blass will die Worte πόθεν ἐστίν Vs. 29 und Vs. 30 tilgen, weil sie Nonnus nicht mit paraphrasiert. Er beruft sich auf 7, 27, aber dort ist das Nichtwissen über die Herkunft des Messias nach einigen gerade ein Zeichen für die Messianität. Das Zeugnis des Nonnus kann aber nicht den allgemein bezeugten Text beseitigen.

Vs. 30. Über dies ist sich zu verwundern, daß ihr ihn nicht kennt, von wo er ist, während er mir die Gabe, das zu sehen, verliehen hat, d. h. das Wunderbare ist, daß die Synagoge sich der Erkenntnis der Christen widersetzt. In diesem Zusammenhange paßt nicht ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν, es ist nichts zu begründen da, und γὰρ ist schief. D e liest οὖν, ebenso Pesch mit ܗܟܝܠ; der Arm mit այդ իսկ են սքանչելիք hoc vero est mirum hat τοῦτο δὲ, Memph und Sahide drücken aus hoc ipsum est miraculum (M. ⲑⲁⲓ ⲣⲱ ⲧⲉ ϯϣⲫⲏⲣⲓ S. ⲧⲁⲓ ⲣⲱ ⲧⲉ ⲧⲉϣⲡⲏⲣⲉ), und ihnen gleich läßt Syrsin nebst ff^{2} Rehd q jede Partikel fort. Und nun ist γάρ Wanderwort, ἐν τούτῳ γὰρ ℵB, ἐν γὰρ τούτῳ AΔ, also Nachtrag, nach dessen Streichung zwei Formen bleiben, die eine mit ἐν τούτῳ Syrsin ℵBAΔD ff^{2} Rehd q, die andere τοῦτο τὸ θαυμαστόν ἐστιν Memph Sahid. Arm a b c, und gemischt εν τοῦτο XΛ al plus 20, wo dann ἓν gelesen werden müßte. Nach der von Griechen und Altlateinern gestützten Lesart des Syrsin hat man ἐν τούτῳ τὸ θαυμαστόν ἐστιν zu edieren.

Vs. 31. Der Geheilte, der Vs. 25 im Singular redet ἓν οἶδα, fällt hier in den Plural οἴδαμεν, d. h. er redet im Namen der Christgläubigen gegen die Synagogengelehrten, die Vs. 29 ἡμεῖς οἴδαμεν gesagt haben. Die Christgläubigen schließen aus der ihnen gewordenen Erleuchtung auf die Göttlichkeit der Quelle, welche Ješu' ist. Die Schlußform der Kirche ist: Nur die Frommen erhört Gott, was die Synagoge auch annimmt, — nie ist ein von Geburt an Blinder bisher sehend geworden, was die Synagoge nicht leugnen kann, — wie sollte Jemand, der nicht von Gott ist, ein solches Werk zu tun vermögen? Das aber will die Synagoge nicht zugestehen! Sie sieht darin dämonische Gewalt 10, 20, was ein Teil ihrer Anhänger wieder für unmöglich hält 10, 21. In diesem Zusammenhange ist dann Syrsin

Vs. 33 mit der Frageform: Wenn dieser nicht von Gott wäre, wie machte er dieses viel feiner als das griechische οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν, weil letzteres aus der genaueren Beziehung auf den vorliegenden Fall hinausgeht und eine unpassende Allgemeinheit an dessen Stelle setzt. Er fand πῶς ἐποίησε τοῦτο und das ist das echte.

Vs. 34. Wer im dogmatischen Kampfe logisch überwunden wird, pflegt dem Gegner die intellektuelle Überlegenheit als Sünde anzurechnen. Die Gelegenheit war hier doppelt günstig, die Blindheit

konnte als Beweis der Geburt in Sünden angeführt werden, worüber ja Vs. 2 die Jünger fragen. Also sagen die Schriftgelehrten: Du, deine Person, d. h. in deiner Totalität = ὅλος, bist in Sünden geboren und willst uns belehren — und werfen ihn hinaus, d. h. für das symbolische Verständnis, sie bannen, sie exkommunizieren ihn. Der theologisch geschlagene Gegner, der die Macht hat, wendet Gewalt an.

Vs. 35—38. Der aus der Synagoge ausgeschlossene findet durch den Glauben an Ješu' göttliche Qualität Eingang in die christliche Gemeinschaft, woran in 10, 1 die Erörterung und genauere Bestimmung darüber vorbereitet wird, wie der Eintritt allein erfolgen kann: durch die Tür nämlich, welche Ješu' ist. Alsbald aber wird das Bild von der Tür mit dem des guten Hirten verquickt.

Im Texte ist nur Vs. 35 Glaubst du an den Sohn des Menschen zu besprechen, weil dafür an den Sohn Gottes steht in abc Tertull. Prax[22] Hieron. Hilarius 895, 911 — Pesch Philx Hrs — Ulf Arm Memph Baseler Äth — ΑΔΧΓΛ al — Aristides Homilie armenisch 6 P 20 (Zahn Forschg. V 435) Cyrill 4, 630 Text und Komm. Chrysost. 8, 395 dreimal und 396, wogegen der Sohn des Menschen neben Syrsin in ℵBD Sahid: Röm Äth und zwei Moskauer Mss des Chrysost. steht.

Der starken Bezeugung der letztern Form steht die Allgemeinverbreitung der erstern entgegen; hier kann nur sachliche Erwägung entscheiden, zunächst der Sprachgebrauch im Evangelium, sodann die Prüfung des Sinnes, welcher dann den Schlüssel für den Grund der Änderung liefern muß. Indem ich mich dabei äußerst kurz fasse, habe ich zu sagen:

1. Die durchgehende, das Wesen bestimmende Bezeichnung für Ješu' ist in dem Evangelium der Ausdruck der Sohn Gottes. Er setzt 1, 34 ein und ist schon 1, 18 vorausgesetzt, wie ihn Nathanael 1, 49 gebraucht. Der Ausdruck geht durch das ganze Evangelium hindurch und gilt auch da, wo das bloße Sohn (υἱός) durch den Zusammenhang näher dahin bestimmt wird, daß es den Sohn Gottes bezeichnet. Als Gesamtzweck des Evangeliums wird 20, 31 ausdrücklich bestimmt, es sei geschrieben, damit man glaube, daß Ješu', der Messias, der Sohn Gottes ist.

2. Daneben steht, abgesehen von 6, 27, 53, 62 aber noch der Ausdruck der Sohn des Menschen, und zwar nur siebenmal. Er ist hier überall Selbstbezeichnung Ješu', der sich so nennt, was nur aus dem Gebrauche der Synoptiker verständlich ist; es bedeutet soviel wie Ich, mit und ohne Einbeziehung messianischer Beziehungen. Die Stellen sind 1, 52, 50, wo der König von Israel, der Sohn Gottes

und der Sohn des Menschen nebeneinander erscheinen, sodann 3, 13, 14, wo es zunächst nichts anderes als ich bedeutet. Der Sinn ist: Nur ich, der ich aus dem Himmel bin, bin auch in den Himmel hinaufgestiegen, und die Sacherklärung liegt in dem Worte: Niemand sieht den Vater außer dem Sohne — und ich muß erhöht werden, d. h. den Kreuzestod über mich nehmen, damit, wer glaubt, ewiges Leben habe. In diese Gedankenreihe gehört dann auch 8, 28, wo es auch Ich bedeutet und eine Aussage Ješu' ist über seinen Tod und die Erkenntnis, die nach seinem Tode in der Christengemeinde über Ješu' Werk und Wesen eintreten wird. Endlich 12, 23 ist es klare Selbstbezeichnung Ješu', welche seinen Jüngern geläufig, aber Vs. 34 dem jüdischen Haufen unverständlich ist. Nach 12, 34 kommt der Ausdruck Menschensohn überhaupt nicht mehr vor. — Hält man zu 6, 53 die parallelen Ausdrücke aus Vs. 54, so sieht man, daß der Sohn des Menschen Selbstbezeichnung ist, wonach auch 6, 62 sich erledigt. Diese Auffassung reicht auch für 6, 27 aus, wo ὁ πατὴρ sekundär ist und der Sinn darauf hinauskommt, daß der von Gott versiegelte, d. h. anerkannte Menschensohn die geistige Speise bietet, die zum ewigen Leben bleibt, kurz: schaffet euch die Speise, die ich euch bieten werde, indem ihr an mich glaubt.

3. Dazu kommen die Stellen, wo die Textüberlieferung schwankt. Denn 5, 19 lesen statt οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν die Zeugen Dd 13. 69. 124 (Ferrargruppe) und Arm οὐ δύναται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ποιεῖν τι ἀφ' ἑαυτοῦ, was in den Kommentaren ignoriert wird, die hier υἱὸς von dem Gottessohne verstehen, so daß Meyer-Weiss den Abschnitt als eine Rede von der Gottessohnschaft bezeichnet. — Nach meiner Erörterung dieser Stelle P. 107 scheint das auch richtig zu sein, und darum wäre die interpretierende glossierte Lesart von D verwerflich. Aber bei der Weichheit des Gedankenbaues, da schließlich doch beide Bezeichnungen für Ješu' verwendet werden, läßt sich auch hier ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als ich verstehen, wenn man sich dazu bequemt, in Vs. 21 und 22 die Belebung der Toten durch den Sohn, — alsdann den Menschensohn, also Ješu' in Person — symbolisch zu verstehen von der geistigen Wiedergeburt und das ihm übergebene Gericht mit den Wirkungen des Glaubens an ihn kausal zusammen zu nehmen. Vs. 22—24.

Ferner schwankt 5, 25, was mit der Textform von 5, 19 zusammenhängt, denn ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτι οἱ νεκροὶ ἀκούσουσι τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, wie die Masse liest, hat in K S Π 28 al[10] Phlx mrg und Hrs neben sich τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, wonach Blass ediert hat, und das Aphraates P. 156, 167 zweimal bietet gegen Syrsin Syrcrt und Pesch. Hält man aus Vs. 24 dagegen ὁ τὸν λόγον μου

ἀκούων . . . ἔχει ζωὴν αἰώνιον, so wird das φωνὴ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου völlig denkbar und die Erweckung der Toten symbolisch — weil die Stunde schon ist — und hat mit der allgemeinen Totenauferstehung nichts zu tun. Die Symbolik reicht in Vs. 27—28 hinein, wo ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν nur heißen kann: Weil er ein Mensch ist, niemals aber weil er der (technisch so genannte) Menschensohn ist. Damit hat die Exegese zu operieren, sonst ist sie haltlos.

Was ich zu 5, 27 gesagt habe: „Soll er Menschen menschlich richten, muß er Menschen menschlich sehen", trifft das den wirklichen Sinn? Jawohl, wenn auch Vs. 29 symbolisch gefaßt wird. Vgl. 3, 17.

Man sieht und fühlt, wie hier Alles doppelsinnig, weich, symbolisch beabsichtigt ist. Darum ist es so überaus schwierig exakt zu fassen, und die Wortkritik ist die zarteste Aufgabe, die zu denken ist. Das zeigt auch die Stelle 9, 35, welche diesen Exkurs notwendig gemacht hat.

Liest man mit Syrsin und Genossen: Glaubst du „an den Sohn des Menschen", so hieße das „an mich" oder an den unter dem technischen Namen Sohn des Menschen bekannten Unbekannten, d. h. wie jetzt gedeutet wird, an den Messias, den aber der geheilte Blinde nach seiner Frage: Wer ist es? entweder nicht persönlich kennt oder unter diesem technischen Namen nicht versteht. Die Frage selbst ist aber mit nichts vorbereitet, sie kommt wie aus der Pistole geschossen.

Liest man mit der Masse: Glaubst du an den Sohn Gottes, — so hat das seine Vorbereitung in der vorausgehenden Verhandlung, in der der Geheilte den Schluß zieht, daß Ješu' von Gott ist, weil er solche Wunder vermag. Diese Frage kann der Geheilte verstehen, und sie veranlaßt die Selbsterklärung Ješu', während er die andere Frage überhaupt nicht verstehen kann, weil die Gewohnheit Ješu', sich als Menschensohn zu bezeichnen, nur seinen nächsten Genossen technisch geläufig sein konnte, und andererseits dieser Ausdruck als Bezeichnung des Messias für jeden Juden der Zeit ein völlig unbekanntes X war. Es ist eben nicht wahr, daß die Juden im ersten Jahrhundert und noch später den Menschensohn des Daniel als technischen Namen des Messias gekannt hätten. Von diesem Irrtume müssen sich die Exegeten bekehren, so schwer ihnen das auch werden mag, da der Irrtum tief eingewurzelt ist und vielfach als ein Hauptmittel für das Verständnis der Evangelien angesehen wird, während er das in keiner Weise ist.[1] Der Ausdruck Menschen-

[1] Darüber belehrt die solide Schrift von Joseph Klausner: Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin

sohn bedeutet schlechterdings nichts anderes als Mensch, und „dieser Menschensohn“ gar nichts anderes als „ich“. Das zeigt die Lesart mit με neben τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου Matth 16, 13, wo με jetzt Alternativlesart ist, die aus einer erklärenden Glosse entstanden ist, welche zu dem Grundtexte im Matth 16, 13 hinzugesetzt ist, während die jüngeren Evangelien, also auch Markus trotz des modernen Aberglaubens 8, 27 und Luk 9, 18 nur με haben, also von dem hebräischen Sprachgebrauch, wo τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου richtig übersetzt ist, sich entfernt und dem griechischen anbequemt haben. Grundform war τί λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, d. h. Was sagen die Leute, daß ich sei. Vgl. Mark P. 81 ff. Daß aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gleich האדם der Mensch ist, lehrt Trg Jon und Onq zu Gen 6, 1, wenn sie האדם = οἱ ἄνθρωποι durch בני נשא übersetzen, wogegen das artikellose ἄνθρωπος nie בר נשא sein kann, sondern indeterminiert בר נש. So heißt Jerus. Sanhedr. 28^c בר נש טב oder ביש ein guter oder böser Mensch. Mit dem Demonstrativum הו bedeutet הו בר נשא = dieser Mensch auch so viel als ich oder du, je nach dem Zusammenhange, und חד בר נש = ἄνθρωπός τις kommt tausendfach vor.

Hebräisch ist אותו האיש gleich „du“, obwohl es wörtlich „dieser Mensch“ ist. So ist zu dem die Bräuche mit der Asche der roten Kuh verspottenden Heiden in Pesiqta 40^a gesagt: לא נכנסה רוח תזוית באותו האיש מימיו = ist denn in dich (in diesen Menschen) niemals in deinem (seinem) Leben ein böser Geist gefahren, wofür Num rab. Par. 19 fol. 78^1 Stettin direkt geschrieben ist: לא נכנסה בך רוח תזוית מימיך, also אותו האיש durch schlichtes אתה ersetzt wird. Wie hebräisch אתו האיש vom Sprecher und vom Angeredeten als ich und du verwendet wird, so gebraucht man aramäisch ההוא גברא hau gabra und für ein Weib ההיא אתתא hai ittetha. Das ergibt sich klar aus einer Reihe von Beispielen aus Jerus. Ma'aser šeni 55^2 ff., wo in den Erzählungen von den Traumdeutungen des R. Eliezer, R. Jose und Daini, Sohnes

---

1904, Poppelauer. — Das Zeitalter der Tannaiten reicht von der Zeit der Makkabäer bis zum Schlusse der Mischna, d. h. von 160 a. Chr. bis 200 p. Chr., also betrifft es genau die Zeit, um welche es sich für die neutestamentliche Literatur handelt. Der Verfasser setzt sich hier auch mit den Lehren Dalmans, Boussets, Wünsches, Maurice Vernes auseinander und sagt P. 2 ganz richtig: Der jüdische Messias ist „der große politische und geistige Held zugleich. ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt‘ — dieser Spruch ist im Munde eines jüdischen Messias undenkbar“. Er macht auch darauf aufmerksam, daß wenn Barkochba dem R. Aqiba als Messias galt, Aqiba, der größte der Tannaiten, die davidische Abkunft nicht als Bedingung für die Messiaswürde hat ansehen können. Damit stimmt die alte samaritanische Messiasidee, wie sie in meiner Schrift Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner P. 44—49 entwickelt ist.

R. Isma'els der Frager mit hau gabra, die Fragerin mit ittetha im Sinne von Du angeredet wird, wofür in den hebräischen Wiederholungen dieser Erzählungen in Beresch. rabb. Par. 89 und in Echa rabbathi P. 90 (Stettin) dann את att = Du erscheint. Ich hebe einige Beispiele heraus. Es kommt ein Mann zu R. Jose ben Halpeta und sagt: Mir wurde im Traume gesagt: Gehe nach Kappadokia, so wirst du den Schatz deines Vaters finden. Da fragt ihn R. Jose: Ist dein Vater — wörtlich der Vater dieses Mannes, אבוי דהוא גברא, — in seinem Leben jemals nach Kappadokien gekommen? Er antwortete: Nein, und nun sagte ihm R. Jose: Zähle zwanzig — der Text falsch zehn, das עשר aber ist in עשרין zu verbessern[1] — Balken in deinem Hause ab und du wirst den Schatz deines Vaters אבוך finden. Diese Deutung ruht auf der griechischen Fassung von Kappadokia als Kappa = κ = 20 und δοκός Balken. Statt אבוי דהוא גברא steht Echa rabbathi direkt אבוך. — Zu einer Frau, die zu R. Eliezer kam, um zu erfahren, was es bedeute, daß sie im Traume einen Balken des Hauses gebrochen sah, sagte der Rabbi: ההיא איתתא ילדה בר דכר = Dies Weib — d. h. du wirst einen Sohn gebären. Bei der Wiederholung desselben Traumes und der Frage sagt er dann direkt: את ילידה בר דכר Echa rab. l. l. = du wirst, und in der Fortsetzung der Erzählung, wo sie denselben Traum hatte und ihn in Abwesenheit des Rabbi seinen Schülern erzählte, Jerus. Ma'aser šeni 55[3], heißt es: אמרה לון חמית ההיא איתתא בחילמאי = sie sagte ihnen: Ich, dies Weib, habe in meinem Traume gesehen, so daß ההיא איתתא gleich ich wird. In Echa rabb. steht dafür חמית בחלמי ההיא איתתא. Sofort aber lautet dann die Antwort der Schüler: אמרין לה דאת מוליד בר דכר ובעלה דההיא איתתא מיית = Sie sagten ihr: Du wirst einen Sohn gebären und dein Gatte, — wörtlich der Gatte dieses Weibes — wird sterben. In Echa rabb. steht dafür היא איתתא קברא בעלה = dies Weib wird ihren Gatten, d. i. du wirst deinen Gatten begraben.

Das wird genügen zu beweisen, daß Matth 16, 13 die direkt aus dem semitischen Originale stammende Wendung war τί λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, d. h. wofür halten mich die Leute, wie Matth P. 253 gezeigt ist, und daß das με alternative Lesart statt τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ist. Dies semitische Original läßt Mark 8, 27 und Luk 9, 18 fallen. Wer bietet nun hier die Urform? Markus?! Hiernach konnte der Blinde die Frage: Glaubst du an den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur verstehen als: Glaubst du an mich, — von Menschensohn

[1] Da das nicht verstanden wurde, ist עשר entstanden und dazu die Glosse gesetzt, es sei עשר = י = 10, דוקיא = δέκα, was nicht gemeint ist, da דוקיא = δοκός gedeutet ist.

als Bezeichnung des Messias wußte kein Jude etwas. Jenes richtige Verständnis aber entspricht der Absicht des Evangeliums nicht und ist völlig leer. Daher ist nicht anzunehmen, daß der echte Text lautete: πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, vielmehr ist nur die Lesart σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ verständlich und darum echt. Sie ist die allgemein verbreitete, nur redigierte Handschriften wie ℵBD verwerfen sie, und in ihrer Gesellschaft ist auch Syrsin redigiert, doch so, daß die spätere syrische Kirche das nicht angenommen hat.

Vs. 39—41. Das Kommen zum Gerichte, damit die Blinden sehen und die Sehenden blind werden, liefert die Erklärung für den Sinn von 5, 27 und 3, 17, es ist die Weiterbildung von Matth 13, 13, und die Verurteilung des Pharisäismus (weil er sich für sehend hält, ohne es zu sein, und sich abschließt und verstockt, also seine eigenen sittlichen Impulse unterdrückt) ruht auf Matth 15, 14 P. 246: sie leugnen die sonnenklare göttliche Wahrheit.

Übrigens ist Vs. 41 ein Musterfall für Kleinkritik, er enthält ὁ Ἰησοῦς oder Ἰησοῦς als Wanderwort, das dann in Syrsin fehlt, in Pesch und Philox erscheint und in Hrs zu ὁ κύριος Ἰησοῦς wird, vgl. Luk P. 231, er enthält εἶπεν οὖν oder δὲ oder καὶ εἶπεν, er hat νῦν δὲ, das Pesch ausdrückt, wogegen Syrsin einfach ἀλλὰ zeigt, er hat ἡ οὖν ἁμαρτία, AΔ, wo ℵB kein οὖν zeigen, aber Syrsin διὰ τοῦτο sagt, das unentbehrlich ist, wenn man nicht οὖν in den Text nimmt oder mit Hrs und Memph Sahid (Balestri) καὶ αἱ ἁμαρτίαι μένουσιν formuliert. — Alles das lehrt, daß an eine Herstellung der ersten Hand gar nicht zu denken ist.

X, 1—6. Ich weise kritisch nur auf die Umstellung hin, daß Syrsin λῃστὴς καὶ κλέπτης ausdrückt, wo die übrigen κλέπτης καὶ λῃστής bieten. Was soll die Doppelung? Eine klimaktische Begriffssteigerung ist nicht von Nöten, und in Syrsin läge überhaupt keine Steigerung vor, sondern das Gegenteil. Das eine λῃστής ist genug. Ich schließe auf alternative Form in der Vorlage, die beiden Worte sind dann durch καὶ verbunden, das echte Wort ist λῃστής, weil es in Syrsin voransteht, und κλέπτης ist zu streichen. Es scheint aus der folgenden selbständigen Parabel zur Ausgleichung zugesetzt nach Vs. 8, aber in diesem Vs. 8 ist auf Grund der weiteren Ausführung in Vs. 9 das λῃσταί zu tilgen. Ich halte also in Vs. 1 das καὶ κλέπται für unecht, in Vs. 8 aber das καὶ λῃσταί. Die zweite Parabel hat einen besonderen Anfang mit πάλιν gehabt, das bei der Zusammenarbeitúng gestrichen ist. Eine analoge Verschmelzung zweier Parabeln werden wir 15, 1 treffen.

Vs. 5 sondern die Schafherde trennt sich von ihm ab = ἀλλὰ χωρίζεται τὰ πρόβατα ἀπ' αὐτοῦ Syrsin statt der rezipierten aber in E* fehlenden ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ, was nicht naturwahr ist.

Blass streicht beides mit Recht, das eine wie das andere ist Glosse, die einen fremden Zug in die nicht nur jenen Pharisäern, sondern auch den spätern Auslegern unverstandene Parabel bringt. Ihr folgt eine zweite von der Tür und eine dritte vom Hirten, die dann unvermerkt ineinander übergehen, so daß beide nicht wirklich durchgeführt werden, wie das in den echten Ješu'parabeln der Synoptiker sich findet.

Vs. 7—10 die Parabel von der Tür. Der Eingang nach Syrsin ist πάλιν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, der nach dem historischen Abschlusse Vs. 6 einen neuen Anfang setzt, wie Vs. 22 im Verhältnisse zu Vs. 10—21. Diesen scharfen Absatz verwischen die Griechen mit εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, als ob das Folgende einfache Weiterführung des Voranstehenden wäre. Für die Form des Syrsin ohne οὖν zeugt der Arm Ulf Äth, dann mit Modifikationen Pesch, die noch ܕܝܢ = δὲ einsetzt, Hrs, der καὶ εἶπεν αὐτοῖς πάλιν ὁ κύριος Ἰησοῦς bietet. — Tritt zu πάλιν noch οὖν hinzu, so ändert das die Nuance, das Folgende soll als Fortsetzung der Rede von 1—5 angesehen werden. Dies οὖν erscheint in BΔD εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς (ὁ DΔ) Ἰησοῦς und in Hieronymus dixit ergo eis iterum, wo das ergo = οὖν den Zusammenhang mit dem Voranstehenden kräftig betont.

Aber das πάλιν wird doch störend empfunden und gestrichen in א* 1. 63. 69. 124 Ferrar. 253. Man sieht, es sind die drei Wörter πάλιν, οὖν, αὐτοῖς, um die es sich handelt.

Es halten aber πάλιν die genannten Zeugen Syrsin Pesch Philx Hrs Arm Ulf Memph Äth BDא[a] et [cb] AΔ und die Altlat a b c f.

Es halten das von B verworfene αὐτοῖς Syrsin Pesch Philx Hrs Arm Ulf Memph Sahid Äth DΔ al pler. Altlat a r.

Es verwerfen οὖν dieselben Zeugen außer BDΔ Philx Memph Sahid Altlat, so daß für οὖν stimmen außer diesen die soeben mit א* aufgeführten Texte; א selbst ist Korrekturen unterzogen worden. Verworfen wird οὖν auch noch von Altlat e Lucifer, 154; in r ist durch δὲ angeknüpft.

Lachmann	ediert	εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς
Tregelles	„	εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς
Tischendorf	„	εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς
Westcott-H.	„	εἶπεν οὖν πάλιν [ὁ] Ἰησοῦς
Blass	„	εἶπεν οὖν [Ἰησοῦς]

und von der Form dieses Textes hängt die Entwicklung des Zusammenhanges ab!

Vs. 7—21. Die Inkoncinnität des Gedankenfortschrittes in diesen Versen Tür — Räuber — Tür hat von den alten Zeugen nur der

Sahide beseitigt, der ausdrückt: dixit deinde etiam eis Jesus: Amen Amen dico vobis = ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων = ПЄХАЧ ϬЄ ОН НАУ НϬІ ІС ХЄ ϨАМНН ϨАМНН ϮХѠ ММОС НΗТН ХЄ АНОК ПЄ ПϢѠС ННЄСООУ. Aber ist das etwas anderes als eine glückliche Korrektur? Von den Neuern hat nur Blass die Stelle ernstlich betrachtet. Er hilft durch Umstellung von Vs. 9 und 8. V. 7 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων. 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα δι᾽ ἐμοῦ κτλ. 8 πάντες ὅσοι ἦλθον (ohne πρὸ ἐμοῦ) κλέπται κτλ. 10 ὁ κλέπτης κτλ. Aber gründlich beseitigt wird die Vermischung der beiden Bilder — Hirt und Tür — dadurch auch nicht.

Ich wage daher die Vermutung, daß Vs. 7 die Worte ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων nur der verstellte Anfang von Vs. 9 sind, wo τῶν προβάτων fehlt,[1] daß sie also in Vs. 7 gestrichen werden müssen. Dann schwindet die Notwendigkeit, Vs. 8 und 9 umzustellen, und der Sinn entwickelt sich so: Vs. 1—6 ein Räuber ist, wer nicht durch die Tür eingeht, sondern daneben einbricht, der Hirt geht durch die Tür ein, ihm öffnet der Türhüter, ihm folgen die Schafe, dem Fremden aber nicht. — Diese Paroemia verstehen die Pharisäer (!) von 9, 40 nicht. Wieder redete Ješu' [zu ihnen! den Pharisäern — man sieht, was das αὐτοῖς in Vs. 7 für eine Tragweite hat]: Soviele ihrer kamen [das πρὸ ἐμοῦ ist ganz undenkbar] — sie sind Räuber, aber sie fanden kein Gehör [weil sie nicht durch die Tür kamen], — die Tür bin ich. Wer durch mich [lokal διά c. Genet.] eintritt, hat freien Weg und Weide. Der Dieb sucht nur seinen Vorteil, er stiehlt, schlachtet, vernichtet, umgekehrt ich. Für den Dieb tritt dann mit einer völligen Verschiebung des Themas der bezahlte Taglöhner ein, der vor dem Wolfe flieht, während Ješu', der gute Hirt, sein Leben für die Schafe gibt. Er kennt die Seinen wie Gott ihn kennt, — womit in geläufige johanneische Gedanken eingelenkt wird. Im weitern aber ist wichtig, daß Vs. 16 Ješu' noch andere Schafe, die nicht aus derselben Hürde sind, besitzt, daß er beide Gattungen führen muß und daß eine Herde und ein Hirt sein wird.

Die Pharisäer von 9, 40 konnten auch diesmal die Rede nicht verstehen, sie stritten 10, 19, ob der Redner rase oder ob seine erleuchtete Kraft die Voraussetzung einer dämonischen Kraft einschließe. Wir aber fragen, wann in der Entwicklung der christlichen Gesellschaft ein Zeitpunkt vorlag, wo zwei verschiedene Herden waren, die eine werden sollten, und wann Fremde auf dem Diebswege eindringen wollten, um einen Gewinn zu erzielen? Das lag

---

[1] Cyprian 94 und 140 zitiert zweimal: ego sum janua, per me si quis introierit salvabitur.

doch in der Lebenszeit Ješu' nicht vor, und es in prophetischer Weise gerade den Pharisäern, nicht aber seinen Jüngern zu sagen, ist kein erdenkbarer Grund vorhanden, um so weniger als ja die Pharisäer den Sinn der Rede nicht verstehen.

Ein geeigneter zeitlicher Hintergrund für diese Rede ist im Anfange des zweiten Jahrhunderts gegeben, nach dessen Mitte das Evangelium urkundlich durch das Muratorische Fragment und den Kommentar des Valentinianers Heracleon bezeugt und von Theophilus von Antiochien 170/80 namentlich angeführt wird. Dann würde der Verfasser in dieser Ješu' in den Mund gelegten Rede schildern, wie die großen Gegensätze des jüdischen, ebionitischen und des heidnischen vielgestaltigen Christentums noch unverschmolzen bestehen und wie Fremde auf illegitimem Wege einzudringen streben, worunter die Schar gnostischer Lehrer zu verstehen wäre. Da der Text sich auf ganz allgemeine Andeutungen beschränkt, so kann man bestimmte Beziehungen auf einzelne zeitgenössische Schulen nicht nachweisen. Der allgemeine Eindruck der Stelle ist aber davon ganz unabhängig. — Man beachte, daß hier jede apokalyptische Drohung und jede Beziehung auf Pseudomessiasse fehlt. Die Lage des Schriftstellers ist weit über die apokalyptische Periode des Urchristentums hinaus, die es unternahm, durch Interpolation das Echte in Matth 24 in ihrem Sinne umzubilden, Matth P. 360.

Vs. 8 stellt uns vor die Frage der Echtheit von πρὸ ἐμοῦ, das auf eine Verwerfung von Mose und den Propheten führt, wenn man es von Ješu' den Pharisäern seiner Zeit gesagt sein läßt. Denn die alten Versuche, es als praeter me oder statt meiner oder coram me zu deuten, sind sprachlich unannehmbar. Aber nicht einmal die Manichäer, denen das doch sehr gut gepaßt haben würde, zitieren bei Theophylact unsere Stelle mit πρὸ ἐμοῦ, sondern ohne dasselbe. Tischendorf. In der syrischen Reihe fehlt es in Syrsin Pesch Hrs, erscheint aber in Philox, ist also für die älteren unecht. Damit stimmen ℵ* Δ al plus 100 — dann die Altlateiner alle außer b, — ferner Hieron. Ulf und abweichend von Memph der Sahide, die es alle weglassen. Hingegen erscheint es in BKLXΛΠ al [60] fere, denen sich die ägyptische Gruppe Äth Memph und der Arm anschließen und in der Korrektur bei ℵ^{c}, der hier wieder mit B in Übereinstimmung gebracht ist. — D hat es, streicht aber πάντες, was den Sinn nicht affiziert, da ὅσοι ἦλθον so viel ist als πάντες ὅσοι ἦλθον. Sachlich bedeutet auch das πρὸ ἐμοῦ nichts, denn „alle die kamen", oder „so viele ihrer kamen" schließt von selbst den Sinn „vor mir" ein, so daß man nach Maßgabe der Zeugnisse das πρὸ ἐμοῦ für eine sehr alte Erklärung anzusehen und demgemäß allerdings aus dem

Texte zu entfernen hat. So urteilen auch Tischendorf und Blass, während Westc.-H. diese Glosse beibehalten. Die sachliche Schwierigkeit des ganzen Satzes besteht dann, wenn man ihn von Ješu' seinen zeitgenössischen Pharisäern gesagt sein läßt, nicht aber, wenn man ihn als ein anachronistisch Ješu' in den Mund gelegtes Wort des Evangelisten ansieht, der damit die in die Herde einbrechenden Wölfe seiner Zeit treffen will. So angesehen, wird der Text ohne das πρὸ ἐμοῦ für die Zeitlage des Evangelisten noch bedeutungsvoller.

Vs. 12. Verbessere in der Übersetzung: dessen Eigen die Schafherde nicht ist und vgl. zu Vs. 26. — Der treulose Miethling, wo treulos ܥܘܪܐ = καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν ist, hat nur Syrsin, es dürfte lediglich freie Wiedergabe sein. Vielleicht ist zu deuten: der Miethling aber, der Pseudohirt. Sachlich ist dieser Miethling von den Dieben ganz verschieden, er kann nichts bedeuten als den treulosen Gemeindevorstand, der in der Zeit der Abfassung des Evangeliums schon Episkopos genannt wurde. Matth 24, 45 sind diese Gemeindevorstände noch die οἰκονόμοι ihrer σύνδουλοι, nicht aber ihre Hirten, und auch in Lukas 12, 42, P. 306 sind sie nur Bevollmächtigte, während ein pastor eigene Initiative besitzt. Die die Speisen zuteilenden Ökonomen sind wie die Diakonen in Act 6, 1—7. Bei Matthäus ist die Verwarnung der Gemeindevorstände noch apokalyptisch gefärbt, aber bei Lukas 12, 46 fehlt der apokalyptische Hintergrund, die Parabel ist aus dem Zusammenhange[1] in Matthäus herausgenommen, so daß Vs. 47 — der Lukas eigentümlich ist und bei Matthäus nicht gelesen wird — die Strafe auf Erden in der geschichtlichen Realität gedacht wird, während sich das vollzieht, was Ješu' nennt: Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden, d. h. Eifer und Energie in das Leben der Christenheit zu bringen Luk P. 308. In Mark 13, 33. 34 ist ebenfalls die apokalyptische Verbindung der Mahnung zu wachen gelöst. — Aber im Johannes, wo der Bischof gleich Ignatius die Seele läßt für die Schafe, sind wir in der Zeit der Verfolgung,[2] die Rücksicht auf gewissenlose Verwaltung der Gemeindevorstände ist nicht mehr vorhanden. Es liegt ein gutes Stück

---

[1] Man vgl. die Parallelstelle Luk 21, 34—36, die er allein so hat, der aber Mark 13, 33 zu Grunde liegt, wo die ursprüngliche Parabel in der Erwähnung des Mannes, der in die Fremde zieht, noch sichtbar ist, gleichfalls unter Preisgebung der apokalyptischen Einbettung. — Auffallend ist, daß Luk 12, 41 Petrus fragt, ob die Parabel nur den Jüngern oder allen gelte, und daß Mark 13, 37 Ješu' unaufgefordert die Worte: ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε am Schlusse aussagen läßt.

[2] Man erwäge, daß Plinius an Trajan um 111 seinen bekannten Bericht erstattet hat.

der Entwicklung der kirchlichen Verfassung zwischen Johannes und den ältern Evangelien.

Vs. 15 meine Seele setze ich ein um der Schafherde willen. Der Ausdruck ist als jüdisch in der Phrase נותן oder מוסר נפשו על von Lightfoot nachgewiesen. Arabisch ist der Ausdruck: ich bin dein Loskaufpreis (fidâ) ganz gewöhnlich.

Vs. 18. Denn es ist Machtvollkommenheit ist genau übersetzt, aber es wird Textfehler sein und nach Pesch ܫܠܝܛܢܐ = ich bin ermächtigt zu ändern oder ܠܝ zuzusetzen sein = ich habe Gewalt = potestatem habeo Cyprian 92.

Für die Christologie des Evangelisten ist der Gedanke: Ich habe die Ermächtigung erhalten, meine Seele einzusetzen und wieder fortzunehmen oder wieder an mich zu nehmen, weil ich diesen Befehl von meinem Vater empfangen habe, von höchster Bedeutung. Denn hier handelt der Logos zwar auf einen bestimmten Befehl, aber selbständig. Nimmt man dazu die Worte: Keiner ist, der mir die Seele nehme, sondern ich setze sie selbständig ein, durch welche die Selbsthingabe ganz unabhängig von der Verfolgung und Verurteilung durch die Juden wird, ja, genau genommen, diese Verurteilung dem Willen und Zwecke des Logos entspricht, so entsteht ein Gedankengang, welcher gnostischen Konstruktionen nahe steht. Man wird an den Eintritt des νοῦς in die irdische Erscheinungswelt, was durch den Menschen Ješu' vermittelt wurde, erinnert. Dieser νοῦς bediente sich des Menschen Ješu' nur als Organ und verließ ihn beim Leiden, wie Basilides lehrte, er ist dem valentinischen Soter verwandt, welcher den Entwickelungsprozeß der aus dem Pleroma herabgefallenen geistigen Lebenskeime von Anfang an geleitet hatte (Joh 1, 3), er mußte zuletzt unmittelbar in das Weltganze eingreifen, um die Erlösung zu vollbringen, und verband sich mit Ješu' in der Taufe. Die Verwerfung der realgeschichtlichen Juden, deren Vater der Satan ist, Joh 8, 44, findet sich bei diesen Gnostikern ebenfalls wieder und man wird den Eindruck trotz aller apologetischen Feuerwehr nicht los, daß ein im Einzelnen jetzt nicht nachweisbarer Zusammenhang der johanneischen Gedankenwelt mit den später als Gnosis bekannt gewordenen Systemen einer dynamisch-historischen Universalphilosophie vorhanden gewesen ist. Diese war der Versuch, die christliche Lehre aus dem bloßen Zusammenhange mit dem Judentume zu lösen und in den gesamten Weltprozeß mit einzubefassen.

Vs. 19. Man achte darauf, daß das πάλιν hier in Syrsin fehlt, vgl. Vs. 31, wobei mit ihm gehen D 64. 225 ff[2] tol und Memph, der σχίσμα οὖν ἐγένετο ausdrückt, während Sahid ⲀⲨⲤⲬⲒⲤⲘⲀ ⲞⲚ ϢⲰⲠⲈ = πάλιν hat. — Pesch zeigt dann πάλιν mit Hrs Arm Ulf Hieron

B, wogegen D A οὖν zeigen. Endlich Philx hat σχίσμα οὖν πάλιν mit Δ Äth. Wo aber war denn vorher ein σχίσμα der Juden, wodurch das πάλιν gerechtfertigt würde?

Die Schwankungen am Ende des Abschnittes entsprechen denen am Anfange Vs. 7, es ist am Texte gefeilt, um einen glatten Zusammenhang herzustellen. Es liegt nahe, in diesem Abschnitte an zwei Urfassungen zu denken, die einander parallel waren und dann aneinander gehängt sind, so daß Vs. 1—6 die eine, Vs. 8—14 die zweite, reichere Redaktion enthält, in der der Gedanke weiter ausgeführt und dann in Vs. 15—18 noch erweitert ist. Es gelingt aber wenigstens mir nicht, eine primäre Form auszulösen, weil beide Fassungen stark verfilzt sind, vielleicht schon vom Schriftsteller selbst, der sein Werk überarbeitend einen Nachtrag eingeschoben hat. Es könnte aber auch wie in Kap. 6 eine zweite Hand tätig gewesen sein.

Die sachlich gleichgültigen Verschiedenheiten in Vs. 20—21 übergehe ich. Der Ausdruck ein Dämon ist über ihm = hat ihn in der Gewalt, reitet ihn, — man sagt auch arabisch rakabahu eš-šaiṭan — ist auch 8, 48 vorhanden.

Vs. 22—39. Die direkte Frage, ob Ješu' der Messias sei. — Ich hebe nur das Bedeutende heraus und übergehe die lediglich stilistischen Sachen.

Vs. 22 das Fest in Jerusalem, das genannt Ehre des Heiligtums. Diese Bezeichnung ܐܝܩܪ ܒܝܬ ܩܘܕܫܐ ist sonst nicht nachgewiesen, aber auch der Äthiope gibt mit hadsâ ḥenṣata = Erneuerung des Baues eine sachliche Umschreibung. Die jüngeren Syrer setzen dafür etymologisch ܥܐܕܐ ܕܚܘܕܬܐ = Fest der Erneuerung Pesch, — חדותא oder חדותיא Hrs und ܚܘܕܬܐ Philox direkt = ἐγκαίνια ein. Burkitt verweist auf Melchior de Vogué Inscriptions sémitiques I Nr. 36[ab] und 63, wo ihm indessen τιμὴ und γέρας entspricht und das wichtige Moment der Weihung fehlt. Gemeint ist das Ḥanukafest, das vom 25. Kislew an acht Tage lang gefeiert wird und in das Ende des Dezembers fällt.

Vs. 24. Die Übersetzung und die Juden schrien rings um ihn statt ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν ist durch die Ergänzung ܘܓ[ܥܘ] = et clamaverunt gewonnen, da keine mit ܓ beginnende Wurzel sonst zu finden ist, die hier paßte. Burkitt vermutet ܘܟܢܫܘ und es versammelten sich, er hält also die Lesung des ܘܓ für unzutreffend. Dazu vermutet er noch eine zweite Ergänzung, die weiter abliegt. Im Neudruck ediert Frau Lewis ܕܐܝܬ ܒܗܝܟܠܐ ܒܓܘܗ ܣܚܪܘܗܝ ܝܗܘܕܝܐ ܘܐܡܪܝܢ, wo [ܒ]ܓ[ܘ]ܗ bedeuten müßte „welche im Heiligtume in dessen Mitte ist“. Abgesehen von dieser verdächtigen Loka-

lisierung ist dabei die Konstruktion des ܚܕܪܘܗܝ als Verbum[1] ohne Zusammenhang.

Vs. 25. Ich rede mit euch = λαλῶ μεθ' ὑμῶν statt des rezipierten εἶπον ὑμῖν = ich habe euch das schon gesagt. Das letztere hat die griechische Masse mit אBAad, wonach Pesch Hrs Philx mit ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ korrigiert sind, welches nicht ursyrisch war. Denn das λαλῶ = ܡܡܠܠ ܐܢܐ des Syrsin wird von D und den Altlat bceff²g Rehd Hieron bestätigt und von Tertull. Prax. 22 geboten, so daß wir Altlateiner und Ursyrer identisch finden. Der Unterschied des Sinnes ist bedeutend. Das λαλῶ besagt: Ich rede mit euch, ohne Glauben zu finden. So mögen denn meine Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, Auskunft darüber geben, was ich bin. — Damit erklärt sich Ješu' aber keineswegs für den jüdischen Messias, sondern umgeht die direkte Erklärung um so mehr, als die Frager nicht zu seinen Schafen gehören, denn diese hören seine Stimme, d. h. glauben. Für die nichtjüdischen Völker ist aber der richtige Messiasbegriff unanwendbar. Blass hat mit Recht λαλῶ in den Text gesetzt. Ješu' hat sich im Johannes nicht selbst für den jüdischen Messias erklärt, auch 18, 33—37 nicht, wo er seine wahre historische Aufgabe kurz darstellt. Johannes ist weit über das jüdische Messiaswesen — und darum auch über die zweite Parusie — fortgeschritten, und so auch der Ješu', welchen er darstellt.

Vs. 26 meine Schafe hier נקותי, in Vs. 27 aber ערבא, jenes bezeichnet die weiblichen Schafe, dieses das Genus ovis, die Schafe als Gattung. Vgl. Matth P. 366, Luk P. 321. Aber woher und wozu hier der Wechsel? Vorher ist keines von beiden gebraucht, sondern ענא = צאן = Herde von Kleinvieh Vs. 3, 8, 9, 12, 13, 15, nur Vs. 16 „ich habe andere Schafe" ist durch ערבא ausgedrückt, und dann ענא für ποίμνη verwendet.

Vs. 26—27. Syrsin drückt das zwischen diesen Versen stehende καθὼς εἶπον ὑμῖν, das schon Lachmann kanzelliert hat, aus. Es kann mit dem Vorangehenden und mit dem Folgenden verbunden werden. In der Übersetzung habe ich es mit dem Folgenden verknüpft, weil Ješu' wirklich Vs. 3, 14 gesagt hat, daß ihn seine Schafe hören. Die äußere Bezeugung stellt sich so, daß die Worte gehalten werden von den Syrern (Syrsin Pesch Hrs Philx) — Ulf Äth Basil — Altlat abdeff² Rehd — ADΔ al — dagegen fehlen in Arm Memph Sahid — Altlat cg und Hieron nebst אB al. Das wäre fast Gleichgewicht, wenn nicht die Konsequenz der syrischen Überlieferung

[1] Bei der Ergänzung von ܘܠܒܘ ist ḥedārauhi zu lesen, als Verbum ist ḥadruhi zu sprechen.

gegenüber dem Schwanken der Ägypter und ihre Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Altlateiner den Ausschlag zu Gunsten der Beibehaltung gäbe, zumal sich Ulfilas' Text auf ihre Seite stellt. Trotzdem streichen Tischendorf, Westcott-Hort und Blass diese Worte.

Vs. 29. In der Textschwankung zwischen ὁ πατὴρ ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, d. h. nach Augustin, tract. in Joh 48, 6: was der Vater mir gegeben hat, nämlich daß ich Logos, Licht usw. bin, ist größer als alles andere — und der andern ὁ πατὴρ ὃς δέδωκέν μοι . . . μείζων ἐστίν, wobei D, noch kräftiger akzentuierend, gar schreibt ὁ πατήρ μου ὁ δεδωκώς μοι πάντων μείζων ἐστίν, schlägt sich Syrsin auf die letztere Seite, jedoch mit deutlichem ὁ πατὴρ (ܐܒܐ) statt ὁ πατήρ μου, das Pesch mit der großen Masse der Zeugen bietet, nämlich mit ℵ^c A B D L Ulf Arm Hieron Memph Sahid Äth. Dagegen steht Syrsin ohne μου zusammen mit ℵ* 13 Ferrar und den Altlat a b c e ff² Rehd und mit Hrs. Es sind dies dieselben Altlat a b c e ff² g Rehd, welche ὃ δέδωκεν lesen und darum auch μεῖζον haben müssen, und so steht Syrsin ohne μου, aber mit ὃς δέδωκεν und μείζων, zwischen beiden Reihen.

Die erstere Lesart ist deutlich ein (aus dem Zusammenhange fallendes) Theologumenon, das aber von Tischendorf als original aufgenommen ist, weil die es bietende altlateinische Reihe von ℵABLX gestützt wird, obwohl diese doch wieder entweder ὃς mit μεῖζον oder aber μείζων trotz ihres ὃ haben.[1] Das Eintreten des Syrsin, welcher sich von den Altlateinern trennt, ändert aber diese Wägung. Diese Textlage versteht man nur von der Annahme aus, daß das sehr alte Theologumenon, das angeblich schon Tertullian Praxeas 22 gelesen wird,[2] in den Text inkonsequent hineinkorrigiert ist, welcher allein dem Zusammenhang entspricht. Das ist aber die Form ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μείζων (oder μείζων πάντων) ἐστὶν καὶ οὐδεὶς δύναται κτλ., und das bieten die von der vollzogenen Korrektur freigebliebenen syrischen Texte in Pesch: pater meus enim qui mihi dedit omnibus major est, — Hrs: quia pater (ohne μου) vero qui dedit mihi major est omnibus. Dagegen ist Philx zu fassen: pater meus is qui dedit mihi quod majus omnibus est. Am Schlusse wiederholt sich die Schwankung des μου, denn ἐκ χειρῶν τοῦ πατρός μου hat Pesch Philox ADΔ al, a b c Arm Ulf Äth Memph Sahid — dagegen fehlt μοῦ in Syrsin Hrs ℵBL.

---

[1] Nämlich ℵL haben ο und μειζων, B* ο und μειζον, AB²X ος und μειζον.

[2] Vergleicht man den kritischen Apparat bei Oehler, so findet man, daß die Zeugen sich teilen und die einen μείζων und ὅς, die andern μεῖζον und ὃ bieten. Also ist ein Text korrigiert. Die Korrektur muß in dem stecken, was mit Hieron Vulg stimmt, das aber ist majus und quod. Ergo zeugt Tert. für ὃς μείζων [anders Kroymann, Corp. script. eccl. lat. XLVII, p. 269 (Weiss)].

Prüft man die Ägypter in sich, so hat Memph: hoc quod pater meus dedit mihi majus est omnibus, — er hat also das Theologumenon — aber Sahid und Äth verleugnen es beide, denn sie drücken aus: pater meus qui dedit illos mihi est super omnes = ὃς δέδωκέν μοι αὐτὰ, wobei αὐτὰ auch vom Arm und 13. 69 Ferrar geboten wird. Das Theologumenon ist also selbst in Ägypten nicht durchgedrungen. Danach bleibt die syrische Lesart von Pesch als das echte und Syrsin selbst ist in Betreff des πατήρ ohne μοῦ unrichtig und affiziert. Blass folgt D sachlich richtig, aber in Betreff des μοῦ doch einseitig.

Vs. 31. Über das πάλιν, das höchstens auf 8, 59 zurückgehen könnte, welches viel zu weit abliegt, ist zu beachten, daß es in D 69. 124 Ferrar bei den meisten Altlateinern Hieron Memph Arm und in Syrsin fehlt, vgl. Vs. 19 — aber in Pesch Philox Hrs erscheint. Daneben haben οὖν Memph Sahid AD teils mit, teils ohne πάλιν. Der Sahide bei Woide hat οὖν πάλιν zusammen. Der Fall liegt wie Vs. 19.

Vs. 32. Viele W e r k e des V a t e r s habe ich euch gezeigt ohne καλὰ, welches Pesch Hrs Philox nachtragen. Dies καλὰ ist Wanderwort und es verdirbt den Fortschritt, es ist die Ergänzung nach vorne aus περὶ καλοῦ ἔργου in Vs. 33. Blass streicht es mit Recht, es fehlt auch in 220. 24 evgl. und 6 Tertull Prax 22 Theodrt 4, 95 — während andrerseits in 127* 245 und Epiphan 781 ἔργα gestrichen ist. Ein typischer Fall von schlechter Glossierung, bei der der Parasit den Grundstamm abtötet. — W e r k e d e s V a t e r s = πολλὰ ἔργα τοῦ πατρός statt ἐκ τοῦ πατρός nur Syrsin, was dann von Pesch nach dem Griechischen korrigiert ist. Dabei wiederholt sich das Spiel des bloßen πατρός Syrsin Hrs ℵ*BDe — neben πατρός μου ℵ^{c}ALX Pesch Philx Arm Ulf Äth Memph Sahid Altlat außer e Hieron — welches wir eben in Vs. 29 beobachtet haben. Inkonsequent sind gerade hier BD, während Syrsin fest bleibt. Dogmatisch ist „Werke des Vaters“, individuell ist „meines Vaters“. In der schwankenden Lesart διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον liegt Konflation, entweder διὰ ποῖον αὐτῶν oder διὰ ποῖον ἔργον. Blass ediert nur διὰ ποῖόν με λιθάζετε. Lies πολλὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ἔδειξα ὑμῖν, διὰ ποῖον αὐτῶν ἐμὲ λιθάζετε. So wird die Frage vernichtend: Ich habe euch Gottes Werke gezeigt, für was für eines davon steinigt ihr mich? — darum steht im Griechischen in ℵBL 33 ab ἐμὲ λιθάζετε, das m i c h, nicht das Steinigen soll schwer betont werden. Die Juden hatten an dämonische Kraft gedacht Vs. 21.

Vs. 33. Syrsin besagt: daß du als Mensch dich in lästerlicher Weise zu Gott — oder zu einem Gotte — machst 5, 18. Das letztere ist vom jüdischen Standpunkte aus nicht zulässig, ebensowenig die Deutung: dich zu etwas Göttlichem machst. Pesch korrigiert das nach dem Griechischen, behält aber zum Zeugnis für seine Ursprünglichkeit

das ܡܓܕܦ = βλασφημῶν des Syrsin bei, das Philx in ܡܛܠ ܓܘܕܦܐ = περὶ βλασφημίας und Hrs in על טב גדפיך = περὶ τῶν βλασφημιῶν σου wandelt. Syrsin übersetzt erklärend, die Blasphemie besteht darin, daß er sich zu Gott macht, und das ist richtig, wogegen der übliche griechische Text zwei Gründe anführt, 1. wegen der Lästerung und 2. wegen der Gotterklärung. Daher wird gelesen περὶ βλασφημίας καὶ ὅτι und eben dies καὶ ist falsch, es fehlt aber außer in Syrsin nur in ℵc Memph Sahid Äth Theodrt 4, 42. 95. 227, die ganze übrige Masse hat es. Blass streicht es mit Recht. Die Auslegung hilft sich, indem sie καὶ = „und zwar" setzt, was unzulässig ist.

Vs. 34—39 im Gesetze = ἐν τῷ νόμῳ ohne ὑμῶν mit D ℵ* Altlat b c e ff[2] Rehd Tert Prax 22 Cypr 71 Hilar 932. Man beachte, daß 8, 17; 15, 25 Syrsin Thora schreibt, also אוריתא und nicht נמוס hat wie hier. Vgl. Matth P. 74. Die Gruppierung Syrsin Altlat ℵ*!!

Das Bedeutende in der übrigens ganz rabbinischen Deduktion ist, daß Syrsin die eingeklammerten, kleingedruckten Worte nicht hat und so las: οὐχ οὕτως ἐστὶν ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένον, ὅτι ἐγὼ εἶπα· (ὅτι?) Θεοί ἐστε; [εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ] — καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ[1]· ὃν[2] ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, λέγετε· βλασφημεῖς, ὅτι εἶπεν ὑμῖν ὅτι υἱὸς θεοῦ. Die Satzbildung in Syrsin hat ganz talmudische Art: Heißt es nicht in der Thora: Ihr seid Götter? Das ist die propositio major. Ein Gotteswort kann nicht gelöst werden! Das ist die propositio minor. Da scheltet ihr den einen Lästerer, den Gott geheiligt hat und in die Welt gesandt, weil er sagt: ich bin ein Gottessohn. Das ist der Schluß in Form einer vorwurfsvollen Frage. — Die genaue logische Erwägung aber: Wenn er die, an welche das Gotteswort erging, Götter nannte, — und dabei noch gar die Adressaten in Betracht zieht, ohne sie doch wirklich zu bestimmen, da sie nur als „diejenigen, die es angeht" bezeichnet werden, ist so untalmudisch als möglich. Sie ist Reflexion eines Griechen, der sich über die in Ps 82 angeredeten Personen den Kopf zerbrochen hat, wie sich noch heute die Ausleger den Kopf darüber zerbrechen, die den Zusammenhang beachten. Das tut aber die talmudische Schriftapplikation in keiner Weise, ihr genügt das Wort: θεοί ἐστε, der Zusammenhang ist ihr Hekuba. Das in Syrsin fehlende Stückchen widerstreitet dem Charakter einer rabbinischen Deduktion. Daneben ist ferner auch der Ausdruck λύειν λόγον θεοῦ oder γραφὴν nur griechisch, nicht

---

[1] Nicht ἡ γραφή, das Pesch Philx einsetzen, wofür Hrs כתבא הדין = ἡ γραφὴ αὕτη setzt.

[2] Dies ὃν wurde nicht verstanden und in ὅ gewandelt, so daß Cyprian 71 quod pater sanctificavit las.

aber hebräisch oder aramäisch denkbar, התיר und שרא haben einen ganz andern Sinn Matth P. 73, welcher 5, 18 und 7, 23 ganz richtig innegehalten ist.[1] Nun schalte man probeweise auch diesen Hellenismus aus und die Deduktion wird ganz klar, wenn man sie hebräisch umschreibt: הלא כתיב בתורה אמרתי אלהים אתם ? שקדשו האב ושלחו אל העולם אמרין אתם את מחרף ומגדף כי אמר כי בן אלהים הנא, d. h. Steht nicht in der Thora: Ihr seid Götter? Da sagt ihr zu dem vom Vater Geheiligten und in die Welt Gesandten: Du lästerst, weil er sagt: Ich bin ein Gottessohn! Wenn hier Ps 82, 6 unbedenklich als Thora bezeichnet wird (1 Kor 14, 21. Rom 3, 19), so geschieht das auch Sanhdr 91[b] mehrere Male.[2] Danach erkennen wir in diesem Texte ein Stück der Polemik zwischen Christen und Synagoge im zweiten Jahrhundert vor Justin, die Christen bedrängten die Juden mit Ps 82, 6 und die Juden wußten mit diesem Psalme selbst nichts zu machen. In der heutigen Exegese äußert sich das Streben, eine wirkliche Benutzung des Psalmes vorstellig zu machen, und gar die Götter nach falscher Deutung von Exod 21, 6 als Richter zu fassen. Das ist ganz abzulehnen, die Polemik des zweiten Jahrhunderts kümmert sich nicht um irgendwelchen Zusammenhang ihrer dicta probantia. Somit bleibt die Frage, ob die ganze Zwischenfügung εἰ ἐκείνους bis οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφὴ oder aber ὁ λόγος τοῦ θεοῦ vom Evangelisten stammt, oder von einem seiner frühesten Kommentatoren? In der Polemik würde ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν sich verhalten wie ähnliche Äußerungen bei Justin, Dialog 226 B.

Ich neige mich zur Annahme einer als Erläuterung für die christlichen Leser dienenden Interpolation, da wir auch Vs. 29 eine Umarbeitung gefunden haben. Syrsin ist schon mit affiziert, da er die zweite Hälfte der Interpolation hat.

Die jüdische Diktion liegt auch in den Aposiopesen und springenden Schlußformen der Fortsetzung vor: [37] Tue ich meines Vaters Werke nicht, nun gut, dann glaubt mir nicht! — Aber wenn ich

---

[1] Auch 7, 23 handelt es sich nicht um ein Beseitigen des Gesetzes als Ganzen, sondern um das Lösen, d. i. Erlauben einer verbotenen Handlung, nämlich der Arbeit am Sabbat. Die Beschneidung hebt das Sabbatgebot auf, מולג דוחק את השבת heißt der Grundsatz.

[2] R. Jošua' ben Levi fragt: Woher ist die Totenauferstehung aus der Thora zu beweisen? und zitiert dann Ps 84, 5, und für denselben Zweck verwendet R. Hijja ben Abba nach R. Johanan Jes 52, 8; Psalm und Prophet seien wie die Thora. — Lightfoot hat zur Erklärung Abod. zara 5[b] herangezogen, andere haben an die Engel gedacht, die vor dem Sinai standen, nämlich die Engel, die die Juden, deren Sohn Ješu' dann wäre, vertraten. Vgl. Matth P. 264. Beides ist nicht nötig. Über die Gottessohnschaft im Sinne des höheren kirchlichen Altertums vgl. Aphraates, Homilie XVII.

sie tue, — da ist die Aposiopese, die zu ergänzen ist: dann glaubt mir auch. Und wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt den Werken, damit usw. Das ist paulinischer Darstellung und Schlußform verwandt, d. h. es ist rabbinisch.

Vs. 38 so glaubt den Werken und ihr werdet wissen, daß ich im Vater, und mein Vater in mir ist = τοῖς ἔργοις πιστεύετε καὶ γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. Der Gedanke ist wie 7, 31 und das καί fordert gegenüber dem ἵνα der Gedankenfortschritt. Die innersyrischen Korrekturen zeigen uns die Anähnlichung an die Griechen. Es hat nämlich

Syrsin:

ܠܗܘܢ ܠܥܒܕ̈ܐ ܗܝܡܢܘ ܘܬܕܥܘܢ ܕܐܢܐ ܒܐܒܐ ܐܢܐ ܘܐܒܝ ܒܝ ܗܘ

Pesch:

ܠܗܘܢ ܠܥܒܕ̈ܐ ܗܝܡܢܘ ܕܬܕܥܘܢ ܘܬܗܝܡܢܘܢ ܕܐܒܝ ܒܝ ܘܐܢܐ ܒܐܒܝ

d. h. aus altem καὶ γνώσεσθε ist geworden ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε, wie ℵ A Δ al lesen. Dies καὶ πιστ. fehlt nun auch in D a b c e ff² Rehd Tert Prax 22 Cypr 287, und was noch bedeutender, das schiefe ἵνα wird wie in Syrsin so auch bei diesen Lateinern durch et gegeben (et scitote a e Tert, et cognoscite Cypr cl, et cognoscetis ganz wie Syrsin b ff²). Endlich ordnet auch Tertullian ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ μου ἐν ἐμοί wie Syrsin, mit welchem Memph (ὁ πατήρ μου) geht. Doch sind die Ägypter uneins, da Sahid und Äth die andere Ordnung haben. — Die Lesart καὶ πιστεύσητε haben die Ägypter, der Arm nicht, wohl aber Ulf und Hieron. Wie soll man da Gruppen erkennen?

Vs. 39 ist nach Pesch zu ergänzen: ܘܬܘܒ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܒܥܘ ܗܘܘ ܕܢܐܚܕܘܢܝܗܝ. Burkitts Ergänzung ܗܠܝܢ ܒܥܝܢ ܗܘܘ ܡܗܘܕܪܐ ܠܡܐܚܕܗ enthält zu viele Buchstaben. Frau Lewis liest jetzt App. I ܒܥܘ ܗܘܘ ܠܡܐܚܕܗ.

Zu Vs. 40—42 vgl. Baurs Bemerkung: „Der dialektische Verkehr mit den Juden, seine Bestreitung ihres Unglaubens geht hier zu Ende. Offenbar in der Absicht, um vom Ende auf den Anfang zurückzuweisen und diesen Hauptteil des Ganzen [nämlich 7, 1—10, 42] als geschlossen zu bezeichnen, läßt der Evangelist Jesum an den Ort zurückgehen, wo Johannes zuerst taufte und wo für Jesus selbst der Ausgangspunkt seines öffentlichen Auftretens und Wirkens war. Das den Leuten jener Gegend in den Mund gelegte Urtheil, Johannes habe zwar kein σημεῖον gethan, aber alles was er von Jesu gesagt, sey wahr, ist der Rückblick auf die bisher gegebene Darstellung des Lebens Jesu.“ Krit. Unters. P. 182.

Lazarus.

Die ersten fünf Verse der Geschichte vom Lazarus stellen uns vor ein ähnliches Problem wie das, welches wir zu Mark 3, 21 gefunden haben. Bei einer so einfachen Sache wie die: Lazarus erkrankte und seine Schwestern ließen das Ješu' in der Hoffnung auf seine Hülfe sagen — stoßen wir auf die verwickeltsten kritischen Schwierigkeiten. Und wie in Mark 3, 21 verglichen mit Lukas' Darstellung (vgl. Mark P. 28) wurzeln sie auch hier in spezifisch biographischen Fragen. Denn die Anknüpfung ἦν δέ τις ἀσθενῶν Λάζαρος = es war ein gewisser Mensch krank, nämlich Lazarus, der der Bruder der Mariam ist, welche Ješu' ihre tiefste Verehrung bezeugt hatte, und den Ješu' liebte, wie auch seine beiden Schwestern, den er Vs. 11 als Lazarus, unsern Freund, den Jüngern gegenüber bezeichnet, ist mehr als seltsam. Aber erst Blass hat den Geschmack, die Ehrlichkeit und den Mut gehabt, diese Darstellung als abgeschmackt (insulse legitur) zu bezeichnen und dann mit Ernst darauf zu weisen, daß ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα nicht mit 12, 3 zu erklären ist, sondern nach dem hiesigen Zusammenhange heißen muß: Sie war die, welche gesalbt hatte, nämlich schon vor der Erkrankung und dem Tode des Lazarus. Die Syrer, namentlich der Syrsin helfen dem Texte auf, so urteilt auch Blass, der dann mit Umstellung Vs. 5. 3. 4 folgen läßt und Vs. 2 streicht, der ratione damnatur aber testimoniis omnium fulcitur, indem er ihn für die adnotatiuncula eines Unbekannten ansieht. In der Umstellung stützt er sich auf Chrysostomus, der in seiner Paraphrase allerdings die Reihenfolge 5. 3. 4. einhält und von 2 nur die Worte hat: ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ. Doch dürfte dieser testis incorruptus, wie Blass selbst sagt, doch den Forderungen der Logik und des Geschmackes gefolgt sein, da die Texte seiner Zeit (Ulfilas, Memph) einmütig nicht so anordnen. Nun hat aber Blass den Syrsin nicht scharf genug herangezogen, er führt in Wahrheit auf andere Kombinationen, besonders dadurch, daß er von dem Salben gar nichts weiß, sondern dafür Waschen einstellt, das kein anderer hat. Die Pesch ruht ganz auf seinem Texte, und modifiziert ihn möglichst knapp im griechischen Sinne. Die Textlage ist diese:

Syrsin ܘܗܘܐ om. om. ܕܡܪܥܝܗ ܠܥܙܪ ܡܢ ܒܝܬ ܥܢܝܐ om. ܐܚܘܗ̇
Pesch ܐܝܬ ܗܘܐ ܕܝܢ ܚܕ. ܕܡܪܥܝܗ ܠܥܙܪ ܡܢ ܒܝܬ ܥܢܝܐ ܩܪܝܬܐ ܐܚܘܗ̇

S ܕܡܪܝܡ ܘܕܡܪܬܐ. ܡܪܝܡ ܕܝܢ ܗܕܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܐܫܝܓܬ
P ܕܡܪܝܡ ܘܕܡܪܬܐ. ܡܪܝܡ ܕܝܢ ܗܕܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܗ݀ܝ، ܕܡܫܚܬ ܒܒܣܡܐ

S ܪܓܠܐ [ܕܝܫܘܥ] om. om. ܐܚܘܗ̇ ܗܘܐ ܕܗܢܐ ܗܘ ܠܥܙܪ
P ܪ̈ܓܠܘܗܝ ܕܝܫܘܥ ܘܫܘܝܬ ܒܣܥܪܗ̇ ܐܚܘܗ̇ ܗܘܐ ܕܗܢܐ ܠܥܙܪ
S ܕܟܪܝܗ ܗܘܐ ܫܠܚ [ܕܝܢ] ܠܗ ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ ܐܚܘ̈ܬܗ om. ܠܝܫܘܥ
P ܕܟܪܝܗ ܗܘܐ ܘܫܕܪܝܢ om. ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ ܐܚܘ̈ܬܗ ܠܘܬ ܝܫܘܥ
S om. ܡܪܢ ܗܐ ܟܪܝܗ ܗܘ ܕܪܚܡ ܐܢܬ ܟܕ ܫܡܥ ܝܫܘܥ ܐܡܪ
P ܘܐܡܪ̈ܢ ܡܪܢ ܗܐ ܗܘ ܕܪܚܡ ܐܢܬ ܟܪܝܗ om. ܝܫܘܥ ܕܝܢ ܐܡܪ
S [ܗܢܐ] ܟܘܪܗܢܐ ܠܐ ܗܘܐ ܠܡܘܬܐ ܐܠܐ ܚܠܦ ܬܫܒܘܚܬܗ
P ܗܢܐ ܟܘܪܗܢܐ ܠܐ ܗܘܐ ܕܡܘܬܐ ܐܠܐ ܚܠܦ ܬܫܒܘܚܬܐ
S ܕܐܠܗܐ ܕܢܫܬܒܚ ܒܗ ܒܪܗ om. om. ܗܘ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܚܒܝܒ
P ܕܐܠܗܐ ܕܢܫܬܒܚ om. ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܡܛܠܬܗ ܚܒܝܒ ܗܘܐ ܕܝܢ
S ܗܘܐ ܠܗܠܝܢ ܬܠܬܝܗܘܢ ܐܚܐ ܠܡܪܝܡ ܠܡܪܬܐ ܠܠܥܙܪ ܘܡܢ
P ܝܫܘܥ om. om. om. ܠܡܪܬܐ ܘܠܡܪܝܡ ܘܠܠܥܙܪ ܘܟܕ
S ܕܫܡܥ ܕܟܪܝܗ ܠܥܙܪ ܩܘܝ ܟܠ ܕܘܟܬܗ om. om. ܬܪܝܢ
P ܫܡܥ ܕܟܪܝܗ om. ܟܬܪ ܒܕܘܟܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܬܪܝܢ
S ܝܘܡܝܢ om. ܘܐܡܪ
P ܝܘܡܝܢ ܘܒܬܪܟܢ ܐܡܪ

Das ist griechisch: καὶ ἐγένετο ὅτι ἠσθένει [P ἦν δέ τις ἀσθενῶν] Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας [P add τῆς κώμης] ὁ ἀδελφὸς Μαρίας καὶ Μάρθας. Μαριὰμ δὲ αὕτη ἡ νίψασα [P ἡ ἀλείψασα μύρῳ] τοὺς πόδας ['Ιησοῦ καὶ ἐκμάξασα ταῖς θριξὶν αὐτῆς — von Burkitt ergänzt; fehlt nach Frau Lewis App. I, *XVIII] ἀδελφὸς ἦν αὐτῆς ὁ Λάζαρος ὃς ἠσθένει. Καὶ ἀπέστειλαν αἱ δύο ἀδελφαὶ τῷ 'Ιησοῦ [P πρὸς τὸν 'Ιησοῦν λέγουσαι·] κύριε ἰδοὺ ἀσθενεῖ ὃν φιλεῖς [P umstellend ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ]. 'Ακούσας ὁ 'Ιησοῦς εἶπεν αὐτοῖς [P om. ἀκούσας praebet 'Ιησ. δὲ εἶπεν] ἡ ἀσθένεια [P αὕτη ἡ ἀσθ.] οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἵνα δοξασθῇ δι' αὐτῆς ὁ υἱὸς αὐτοῦ [P ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς]. Ὁ δὲ 'Ιησοῦς ἠγάπα [P invert. ἠγάπα δὲ ὁ 'Ι.] τούτους τοὺς τρεῖς ἀδελφούς, τὴν Μαριάμ, τὴν Μάρθαν, τὸν Λάζαρον [P om. τοὺς τρεῖς ἀδ. τὴν Μάρθαν καὶ τὴν Μαριὰμ καὶ τὸν Λάζ.]. Καὶ ἀφ' οὗ ἤκουσε [P ὡς ἤκ.] ὅτι ἤσθενει Λάζαρος [P om. Λάζ.] ἔμεινεν ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ [P ἐν ᾧ ἦν τόπῳ] δύο ἡμέρας καὶ λέγει [P καὶ μετὰ τοῦτο λέγει].

Wer die hier in Parenthese erscheinenden Änderungen der Peschita mit den Lesarten der Griechen nach BℵDΔ vergleicht, wird finden, daß Pesch ihre altsyrische Vorlage den Griechen anzupassen bemüht ist. Sie hat τῆς κώμης, ἀλείψασα, πρὸς τὸν 'Ιησοῦν (Ba πρὸς αὐτόν D a b c e Rehd Hrs Äth πρὸς τὸν 'Ιησ.), αὕτη ἡ ἀσθένεια, Aur r aff²Δ al Memph Sahid Ulf Arm ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, sie streicht τούτους τοὺς τρεῖς ἀδελφούς und stellt τὴν Μάρθαν voran, sie streicht Λάζαρος und ändert ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ in ἐν ᾧ ἦν τόπῳ, vor Allem aber setzt sie ἦν τις ἀσθε-

νῶν ein. Dies τίς aber ist die Ursache alles Übels, und dies τίς wird außer in Syrsin überall gelesen. Es ist eingesetzt, weil Lazarus hier als Unbekannter zuerst eingeführt wird, und es ist dann noch weiter vervollständigt, wenn a b ff² b Rehd und Hrs quidam infirmus (Rehd eger) Lazarus nomine ausdrücken, wonach der griechische Wortlaut förmlich schreit, wie 1, 6 ἐγένετο ἄνθρωπος ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης und 3, 1 ἄνθρωπος — Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ. Nun beobachtet man aber, daß neben diesen Fremden, welche so eingeführt werden, die Freunde Ješu', obwohl dem Leser noch unbekannt, nie in dieser Weise eingeführt sind 1, 41, 44, 46; 21, 2. Hier wird der bisher Unbekannte direkt mit Namen eingeführt und dann die nötige Erläuterung gegeben, die bei Nathanael übrigens fehlt. Die Einführung des Andreas ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο, wie die des Philippus — εὑρίσκει Φίλιππον — ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδὰ und die des Nathanael als ὁ ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας ist, wie die des Lazarus in Syrsin: καὶ ἐγένετο ὅτι ἠσθένει Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ὁ ἀδελφὸς Μαρίας κτλ. Nun folgen Einzelnheiten über Maria mit dem Schlusse ἀδελφὸς ἦν αὐτῆς ὁ Λάζαρος ὃς ἠσθένει, worauf die eigentliche Erzählung einsetzt.

Und wie die Berufungsgeschichte des Philippus, Andreas und Petrus und die Nathanaelerwähnung auf Überlieferungen führen, die in den synoptischen Kreis nicht aufgenommen sind, so ist es deutlich auch hier der Fall, nicht nur für Lazarus selbst, sondern auch für Maria. Zunächst beobachte man den formalen Umstand, daß in diesem Abschnitte nicht Μαρία, sondern Μαριὰμ die Grundform war, die zum Teil aufgegeben ist, aber in Wahrheit überall hergestellt werden sollte. Denn, wenn Μαριὰμ nicht Grundform in der Vorlage des Evangelisten gewesen wäre, wie käme es, daß in Vs. 2 in B. 33 Μαριὰμ steht, das dann Vs. 19 in BCDLΔ, Vs. 20 in Cod. 33, Vs. 28 in ABCLΔΠK 33 D, Vs. 21 in BC*DKLΔΠ 33, Vs. 32 in BC*LE* 33, Vs. 45 in BCDL 33, sodann in 12, 3 in B 1. 33 immer wieder erscheint?

Man beobachte weiter die Konsequenz in B 33 CΔL, von welchen B nur in Vs. 20 umfällt. Ihnen gegenüber steht ℵ, der niemals Μαριάμ, sondern überall Μαρία bietet, und dabei A, außer in V. 28, zum Genossen hat. Dieser Textform folgen XΓΔII. Zur Charakteristik von D sei beigefügt, daß er viermal Μαρία hat (Vs. 2, 20. 32. 12, 3) und viermal Μαριὰμ (Vs. 19. 28. 31. 45), aus solchen Kleinigkeiten sieht man seine gemischte Natur, — alter Grund mit pseudogelehrter Retouche. Die Form Μαριὰμ weist auf eine jüdische oder synoptische Unterlage, Paulus gebraucht sie Rom 16, 6 und Lukas ohne Ausnahme in der jüdischen Geburtsgeschichte 1, 27—2, 19. 34. In der hellenistisch gedachten Geburtsgeschichte des Matth ist nur

1, 20 Μαριάμ, sonst überall Μαρία verwendet, und auch 1, 20 hat ganz allein B L 1 Μαρία, was ganz konsequent ist, sofern diese Geburtsgeschichte hellenisiert. Ziehen wir nun noch Joh 19 und 20, um die Untersuchung über die Namensform zu schließen, in Betracht, so dreht sich das Verhältnis um, denn hier schreibt ℵ 1. 33 Μαριὰμ in 19, 25; 20, 1. 11. 16. 18, während B überall Μαρία schreibt und nur 20, 16 mit Bewußtsein Μαριὰμ in wuchtigstem Zusammenhange erhalten, d. h. nicht zu ändern gewagt hat. Er hat dabei Memph und Sahid zu Genossen, die sonst nur Μαρία kennen, aber das Originalwort sollte hervorklingen. Wenn B nun aber auch noch mit dem Sahiden in 20, 18 Μαριὰμ zeigt, so ist das inkonsequent, da hier einfacher Erzählungston herrscht, für den er sonst Μαρία gebraucht,[1] welches der Memph auch hier wieder zeigt.

Indem wir für die Lazarusgeschichte die Form Μαριὰμ nachweisen, haben wir zugleich gezeigt, daß wir auf Urgestein der evangelischen Überlieferung sind. Und nach Beseitigung der durch das τίς Vs. 1 alles verderbenden Überarbeitung, von der nur Syrsin freigeblieben ist, sehen wir denn in Syrsin weitere Urform, wenn er die Mariam Ješu' Füße **waschen und nicht salben läßt.** Waschen ist kein Salben. Die Torheit, diese angebliche Salbung auf 12, 3 zu beziehen, hat Blass mit Fug und Recht zurückgewiesen, ἦν ἡ ἀλείψασα bedeutet, sie war die, welche gesalbt hatte, die Handlung war vorbei, als Lazarus erkrankte,[2] aber daß Syrsin das Waschen hat, ist von Blass nicht beachtet. Eine Änderung in allegorischer Hinsicht ist undenkbar, und eine Korrektur des Salbens in ein Waschen völlig ausgeschlossen, die umgekehrte Korrektur aber sehr natürlich wegen Joh 12, 3. Somit kann das Waschen des Syrsin nicht als Neubildung des Evangelisten angesehen werden, und dann ist es Urform, welche überall geschwunden ist. Wir haben einen alten Stoff, der in der synoptischen Darstellung übergangen worden ist. Er ordnet sich zu Luk 10, 38, wo die Form Μαριὰμ vorliegt.[3] Mariam

[1] Wer hier weiter in der Statistik geht, wird bemerken, daß L 33 sowohl in Kap. 11 als hier im Schlusse bei Μαριὰμ wesentlich beharren. Auch Matth 27, 56 hat L mit C Δ 1 Μαριάμ, wie 27, 61 anch in ℵ B C L Δ 1 gelesen wird (vgl. 28, 1) und Luk 8, 2 erscheint Μαριὰμ wieder in 1. 33. 131 L A P. Das Verhalten von 33 L und 1 ist doch sehr auffallend.

[2] Es ist interessant zu sehen, daß die Altlateiner das richtig verstanden haben, denn quae unxerat und exterserat schrieben die Codd. a d e und r, unxerat auch f Rehd, aber für exterserat setzt b ff² Rehd f das Perfekt extersit, das ff² auch für unxerat einstellt, der unxit schreibt. Das ist hieronymeischer Einfluß; Hier. setzte unxit und extersit.

[3] Nämlich in 1. 33. L C ℵ, nicht aber in B A D al. Hier hat auch der Memph in einem Teile der Handschriften Μαριάμ, was um so schwerer wiegt, je seltener diese Form bei ihm ist.

und Martha sind in der synoptischen Darstellung bekannte Personen, Luk 10, 38 ist nur ein Fragment, man wußte mehr von diesen Personen, und so kommt es, daß Lazarus, wo er zuerst erwähnt wird, dadurch in die Darstellung eingefügt wird, daß er als Bruder dieser bekannten Personen bezeichnet wird. Ihr Charakter ist im Johannes derselbe wie im Lukas; Martha, die praktische ist es, die Ješu' entgegenläuft, ihr eignet das ἤδη ὄζει und das Gespräch über die Auferstehung und sie dient bei dem Mahle 12, 2, Maria, die kontemplative, bleibt auch bei Johannes zu Hause, dann eilt sie zu Ješu' und fällt ihm zu Füßen mit den Worten: Wenn du hier gewesen wärest, so wäre mein Bruder nicht gestorben, ohne den praktischen Zusatz der Martha: Aber auch jetzt noch kannst du helfen. Es ist wohl möglich, daß in einer alten Form, die von Luk 10, 38 benutzt ist, auch gesagt war, daß Mariam Ješu', des müden Wanderers Füße gewaschen hat, wie sie 12, 3 seine Füße salbt, und daß unser Text darauf ruht, — aber erweisen läßt sich das nicht, sondern höchstens vermuten. Es liegen Kombinationen ursprünglichster Stoffe vor, welche nicht im ursprünglichen Zusammenhange erhalten sind. Es sind Perspektiven in dunkle Gebiete, wie wir sie auch Luk P. 241, 246 gefunden haben. Durch das „Waschen" wird die Verknüpfung mit Luk 7, 37 hinfällig, welche schon Origenes gemacht hat. Bei ihm, also vor 250, ist die Lesart ἀλείψασα schon fest. Orig. ed. Preuschen P. 544.

Vs. 2 welche die Füße gewaschen hat . . . Es ist in Syrsin von Burkitt nach Syrcrt ergänzt: welche die Füße Ješu' gewaschen und mit ihrem Haare getrocknet hat. Nach Frau Lewis kann aber höchstens ܕܫܝܓܬ zwischen den Zeilen gestanden haben.

Vs. 3 seine beiden Schwestern nur in Syrsin und Pesch. Aber die Lateiner zeigen Schwankungen: miserunt ergo hae sorores ejus ad illum a c d e f ff², bloß miserunt ergo ad Jesum b Rehd, wonach Blass das αἱ ἀδελφαί streicht. Auch die Griechen sind unsicher: αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ℵ B D 1 Memph Sahid Arm Ulf Hrs oder ohne αὐτοῦ Δ A L al Hieron. — πρὸς αὐτόν B Δ . . . Memph Sahid Arm πρὸς τὸν Ἰης. D b c e Rehd Aur r Syrsin Pesch Hrs Äth.

Man sieht, wie unsicher das Wortgefüge im Einzelnen ist, obwohl Lachmann, Tregelles, Tischendorf und Westc.-H. einmütig ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτόν drucken.

Vs. 4. Die Krankheit Syrsin, aber nach Burkitts Lesung stimmt er mit den Griechen, ܗܢܐ ܟܘܪܗܢܐ = αὕτη ἡ ἀσθένεια damit durch ihn (gleichmöglich durch sie, die Krankheit) sein Sohn verherrlicht werde. Syrsin, weil doppelsinnig, entscheidet nicht, ob er [δοξασθῇ] δι' αὐτοῦ = dank Gott, oder δι' αὐτῆς = durch die Krank-

heit in seiner Vorlage fand. Pesch spricht für αὐτῆς. Der Streit über diese Lesart ist uralt, es handelt sich eben um verschiedene Exegese.

Für δι᾽ αὐτῆς stimmen die Griechen, Arm այնուիկ, Ulf þairh þata = durch das, neutrisch; Memph[1] Hier per eam, per ipsam Aur, für δι᾽ αὐτοῦ die Altlateiner in illo a e, in ipso ff[2], per ipsum b c Rehd, per eum f ff[2] Hilarius und viele andere. Dem logischen Fortschritt entspricht δι᾽ αὐτῆς am Besten. Auch das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ wird von Syrsin nicht anerkannt, er drückt ὁ υἱὸς αὐτοῦ aus, und hat dabei den Sahiden (ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ) nebst c Rehd als Genossen; bloß ὁ υἱὸς = filius drückt ff[2] aus. — Die Verbindung von Syrsin Sahid c Rehd läßt ὁ υἱὸς αὐτοῦ als ursprünglich erkennen. Blass korrigiert feinsinnig, aber gegen alle Zeugen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nach 12, 23 al; indessen leistet das überlieferte ὁ υἱὸς αὐτοῦ Alles, was erwartet werden kann. Vgl. 3, 16, 17 das αὐτοῦ in Syrsin Pesch, Altlat allgemein auch d, Arm Memph Sahid (Ulf fehlt) und fast allen Griechen, unter denen nur א* B in beiden Versen das αὐτοῦ nicht bieten.

Vs. 7 und sprach zu seinen Jüngern ohne ἔπειτα (wofür D 435, Chrysost 8, 443 εἶτα) μετὰ τοῦτο,[2] was an sich schon eine ungehörige Verdoppelung ist. Diese Doppelung ist in d mit et post hoc dicit nicht anerkannt. Die Pesch hat auch bloß dies (ܘܒܬܪܗܝܢ), womit Äth stimmt, während im Memph und Sahid auch μετὰ δὲ τοῦτο auftaucht, nicht aber die Doppelung. Nur der Arm hat die Doppelung ապա յետ այնորիկ = deinde post haec, die also zu beseitigen ist. Blass schreibt εἶτα, die Pesch und die Ägypter führen aber auf μετὰ τοῦτο, das richtige wird sein, mit Syrsin beides zu streichen und zu lesen: καὶ ἀφ᾽ οὗ ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ· ἔμεινεν ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ δύο ἡμέρας. Καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· δεῦτε ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν.

Der Leser bemerkt, daß hier nicht εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν ausgedrückt ist, dies πάλιν fehlt in א* Syrsin Sahid (Mingarelli und Balestri, aber nicht Woide) und in Mss. des Memph, und ist Wanderwort, da es in B al Philox Memph Mss nach, von 1, 13. 69 (Ferrar) Pesch Sahid bei Woide al vor εἰς Ἰουδαίαν eingeordnet ist. In den Ägyptern sieht man den Kampf. Es ist mit Blass als Kompletierung nach vorn (Matth P. 98. 269) zu streichen.

Vs. 8 siehe die Juden = ܗܐ, das Pesch in ܗܫܐ ändert, um das fehlende νῦν in den Text zu bringen. Wenn a modo setzt

---

[1] Für den Memph stellt das Genus den Sinn fest, ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧⲥ geht auf das fem. ⲧⲁⲓ-ⲓⲁⲃⲓ = diese Krankheit. Für den Sahid, der ⲡⲉⲓ-ϣⲱⲛⲉ = diese Krankheit masc. hat, ist die Deutung des ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ masc. doppelsinnig und im Memphiten ist in einigen Handschriften ϩⲓⲧⲟⲧϥ korrigiert, also δι᾽ αὐτοῦ ausgedrückt.

[2] Die Lateiner mit post haec weisen auf μετὰ ταῦτα, wie X liest.

= ἄρτι, so haben Nonnus und Chrysostomus nach Blass dasselbe ἄρτι, und fünf Moskauer lesen nur λέγουσιν αὐτῷ· ἄρτι ἐκεῖ ἧς καὶ ἐζήτουν σε λιθάσαι, was Blass anführt. Andere Zeugen bei Griesbach bieten οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. Wie bunt!

Vs. 11. Und da er dies sprach, sagte er ihnen = καὶ ταῦτα εἰπὼν λέγει αὐτοῖς von Blass mit Übergehung des καί, wofür ich keinen Grund sehe, in seinen Text aufgenommen, ist von Pesch, die eben darum jünger ist, mit ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܝܫܘܥ ܘܒܬܪܗܝܢ ܐܡܪ dem griechischen ταῦτα εἶπεν καὶ μετὰ ταῦτα λέγει angeglichen. Die ältere Wendung ist die feinere: Mit der Erklärung, daß man bei dem Lichte wirken muß, verbindet sich der Entschluß, zu Lazarus zu gehen. — Lazar, unser Freund, schläft (wörtlich liegt), aber ich gehe, daß ich ihn erwecke. Wir gehen davon aus, daß ἐξυπνίζω und das entsprechende אתתעיר Act 16, 27 nur bedeutet: aus dem Schlafe erwecken, nicht aber vom Tode auferwecken. Das letztere ist ἐγείρειν = אקים und passiv ἐγείρεσθαι = קם, das auch für ἀνίστασθαι dient, welchem Sprachgebrauch Johannes ausnahmslos folgt. Daraus folgt aber, daß das vorangehende Verbum: unser Freund schläft (שכב), nicht vom Tode verstanden werden mußte, sondern daß die Jünger aus Ješu' Worte auch den wirklichen Schlaf heraushören konnten, und es also keine Beschränktheit war, wenn sie sagten: Wenn er schläft, wird er genesen. Damit sind wir an der Frage, ob griechisch κοιμᾶται oder κεκοίμηται das richtige ist. Mag nun κοιμᾶται vgl. 1 Kor 11, 37 tot sein bedeuten, jedenfalls bedeutet κεκοίμηται ebensowenig als ἐκοιμήθη jemals er schlief — es bedeutet vielmehr nur: er ist entschlafen, er ist tot. Es ist also nicht doppelsinnig, und darum, weil ein doppelsinniges Wort verlangt wird, ist κεκοίμηται falsch und κοιμᾶται richtig. Das bietet nur D, wobei das Perfektum dormivit in d töricht ist. Die Übersetzungen sind schwer zu kontrollieren, der Arm sagt deutlich ննջեաց = schlief ein, aber im Tempus historicum also = κεκοιμηται, umgekehrt a obdormit hat Präsens, aber eben obdormire = einschlafen. Dagegen hat Hieronymus f δ deutlich dormit. Die Syrer, Syrsin und Pesch wechseln, sie haben Vs. 11 שכב = jacere, dann Vs. 12 דמך = dormire, Hrs hat dreimal דמך verwendet.

Vs. 13. Syrsin drückt aus: εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησ. ὅτι ἀπέθανε Λάζαρος, οἱ δ' ἔδοξαν ὅτι περὶ τοῦ ὕπνου εἶπεν vgl. Blass, der richtig τῆς κοιμήσεως streicht nach Syrsin c e.

Vs. 14. Für τότε οὖν der griechischen Masse hat A 157. 249, 2 pe. Altlat a Pesch Hrs Memph Arm nur τότε, Äth καὶ τότε — Syrsin πάλιν (ܬܘܒ). Letzteres scheint das beste!

Vs. 15 und ich freue mich um euretwillen, damit ihr glaubt, daß ich nicht dort gewesen bin. Der Sinn kann nur

sein: Ich freue mich in eurem Interesse, nämlich damit ihr glaubt, darüber, daß ich nicht dort war. Aber dieser Wortsinn ist in sich unverständlich, wie soll der Umstand, daß Ješu' nicht dort war, ein Grund der Freude sein über das, was die Jünger dabei gewinnen, nämlich, daß sie glauben! Was denn glauben?! — Nun stellt aber Pesch um, und eine Mittelstellung nimmt der Äthiope ein. Denn die beiden Syrer stehen so:

Syrsin ܘܚܕܐ ܡܛܠܬܟܘܢ ܕܬܗܝܡܢܘܢ ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܬܡܢ
Pesch ܘܚܕܐ ܐܢܐ om. om. ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܬܡܢ

Syrsin om. om.
Pesch ܡܛܠܬܟܘܢ ܕܬܗܝܡܢܘܢ

Syrsin: et gaudeo propter vos ut credatis quoniam non eram ibi, was mit b d ff² Rehd stimmt. Das ist die Form von Memph Arm[1] DΔℵBA Hrs Phil.

Pesch: et gaudeo quod non eram ibi propter vos ut credatis.

Äth: et ego vero gaudeo propter vos quod non fui ibi ut credatis, was mit e zusammen geht, und was Nonnus auslegt (Blass P. XXXVIII).

Der Leser sieht die Not, das ἵνα πιστεύσητε unterzubringen, es wandert und hat drei verschiedene Stellen, sofern es in Äth e von seinem propter vos getrennt ist. Das ganze ἵνα πιστεύσητε ist sachlich unverständlich, man weiß nicht, was sie glauben sollen, und gläubig werden im Allgemeinen ist doch ganz ausgeschlossen. Origenes (ed. Preuschen P. 445) zitiert nur καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ, kommentiert aber dann so, daß man sieht, er findet die Ursache der Freude darin, daß Ješu' nicht dort war, denn, wenn er dort gewesen wäre, hätte Lazarus nicht sterben können, ἀδύνατον γὰρ ἀποθανεῖν τινα παρόντος Ἰησοῦ, ἵνα δὲ ἀναστῇ ἐκ τῶν νεκρῶν ὁ ἀποθανών, ἐλθεῖν δεῖ τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀποθανόντα. Der Grund der Freude ist also nicht etwa das Glauben, sondern die Abwesenheit. Daran schließt sich der Satz: δι' ὑμᾶς μέν, φησί, χαίρω πιστεύοντας ἐκ τοῦ μαθεῖν ὅτι ἀπέθανεν ἐκεῖνος οὐκ ὄντος μου παρ' αὐτῷ, καὶ ἵνα βεβαιωθῆτε ἐν τῇ πίστει = ich freue mich euretwegen, die ihr glaubt, das hieße: Glauben gewonnen habt, auf Grund dessen, daß ihr gelernt habt, daß er nicht in meiner Anwesenheit gestorben ist und damit ihr im Glauben fest werdet. Hat nun hier Origenes ἵνα πιστεύσητε gefunden oder als Kommentator

[1] Allerdings schiebt der Arm noch mihi ein, indem er schreibt: զի դուք հաւատայցիք ինձ, զի ես չէի անդ, d. h. ut credatis mihi quod ego non eram ibi.

eingesetzt, um für die Freude irgendeine — und zwar hier recht nichtssagende — Ursache zu substituieren, die durch nichts wirklich im Texte motiviert ist?

Blass hat richtig gesehen, daß ἵνα πιστεύσητε keine richtige Konstruktion hat und um der Erklärung willen beigesetzt zu sein scheine. Origenes' Auslegung könnte die Quelle sein. Es ist zu streichen — aber damit ist der Text sachlich noch keineswegs durchsichtig. Die neuern Erklärer nehmen an, daß in Ješu' Anwesenheit Lazarus gerettet und nicht gestorben wäre und die Jünger eben darum die Auferstehung nicht erlebt haben würden, so daß sich Ješu' seiner Abwesenheit darum freute, weil sie den Jüngern Gelegenheit wurde, auch dies neue Zeichen seiner Göttlichkeit zu schauen und dadurch im Glauben fortzuschreiten. — Die Jünger bedurften solcher Anregungen, um das volle Maß des Glaubens zu erreichen. Insofern hat Euthymius Recht, wenn er erklärt: ἵνα πιστεύσητε πλέον Lücke, und vorher Grotius, Vatablé, Lukas Brugensis, Polus, Lampe.

Vs. 16. Sprach zu ihm Toma ohne das ὁ λεγόμενος Δίδυμος, denn einem Syrer brauchte man nicht zu sagen, daß Toma „Zwilling" bedeutet. Trotzdem trugen Pesch Philox Hrs das ganz mechanisch ein. Über das Verfahren des Syrsin in solchen Fällen vgl. Matth P. 166, er läßt fort, woraus aber nicht auf Fehlen in seiner griechischen Vorlage zu schließen ist. — auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben[1] ist von mir falsch übersetzt, ich habe mich durch das griechische ἵνα verführen lassen, das Syrsin nicht las. Es muß heißen: Kommt, gehen auch wir, sterben wir mit ihm. Griechisch wäre es: Δεῦτε, ὑπάγωμεν, ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ. Vgl. Mark 6, 31 in D: δεῦτε ὑπάγωμεν = ܬܘ ܢܐܙܠ in Syrsin (Pesch) = cff²ia venite eamus. Es fehlt also ἵνα, mag man δεῦτε ὑπάγωμεν lesen oder ἄγωμεν, zu unterstreichen ist aber die Tatsache, daß das Verbum ἄγω und also auch ἄγωμεν im ganzen Neuen Testament nicht vorkommt. Mit Syrsin übergehen das ἵνα Pesch Altlat p eamus et nos, moriamur cum illo, so in erster Hand auch ff², ferner D, d. h. das Dubliner Buch von Armagh Saec. VIII vel IX[2] und im Memph. Die Manuskripte BLVFr*. Andere Lateiner verleugnen das ἵνα ebenfalls und zeigen et statt ut. Es sind außer c Aur und

B = Bigotianus Paris Saec. VIII vel IX

H* (korr. H¹) = Hubertianus British Mus. Saec. IX vel X

---

[1] Das edierte ܢܡܝܬ ist Druckfehler oder sonstiges Versehen für ܢܡܘܬ, wie auch Burkitt ediert.

[2] Wordsworth-White Nov. Test. latine P. XI.

T = Toletanus Madrid Saec. X

X = Corpus Christi College Cambridge Saec. VII

S = Stephanus Paris 1538 und 1546, auf dem die römische Vulgata ruht

und S, das ist die Sixtina von 1590 selbst.

Das ἵνα bringt den Gedanken in eine schiefe Verbindung, ohne ἵνα haben wir einen mutigen Entschluß: Sterben wir auch mit ihm, wenn es sein muß — mit ἵνα: gehen wir, um mit ihm zu sterben, könnte einer Martyrium ersehnenden Zeit angehören, ist aber unerklärlich. Nach dem Zeugnis der Syrer, Altlateiner und Memphiten ist es zu streichen. Es wandert auch, denn Chrysostomus las ἄγωμεν να καὶ ἡμεῖς ἀποθάνωμεν, Origenes ἄγωμεν ἵνα συναποθάνωμεν αὐτῷ. Der Einschub liegt also vor der Zeit des Origenes. Statt also zu sagen: δεῦτε, ὑπάγωμεν, ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ, hat Blass das ἵνα erhalten: Ἄγωμεν ἵνα καὶ ἡμεῖς ἀποθάνωμεν, was ich nicht billigen kann.

Vs. 17 den La'zar begraben hatten vier Tage vor ihm, d. h. vier Tage vor dem Ankommen Ješu'. Das ܕܠܥܙܪ ist von Burkitt in ܠܠܥܙܪ berichtigt. — Vs. 18. Fünfzehn Stadien sind $^3/_8$ Meilen, etwa 40 Minuten Weges, was noch heute zutrifft. Wenn aber wirklich mit Burkitt die Lücke „welche sind . . .“ in Vs. 18 ergänzt wird durch ܦܪܣܢܓܝܢ ܬܪܬܝܢ = zwei Parasangen, so ist das ganz verkehrt, denn eine Parasange hat 30 Stadien, und zwei Parasangen wären $1^1/_2$ Meilen, also etwas über $2^1/_2$ Wegstunden. Es müßte sein eine halbe Parasange. Also entweder die Ergänzung ist falsch, oder der syrische Gelehrte wußte nicht, wieviele Stadien eine Parasange hatte, da er für 15 Stadien eine halbe Parasange hätte schreiben müssen. Bei Payne-Smith sieht man, daß die Angaben der Lexikographen zwischen drei und sechs Meilen schwanken.

Vs. 18 es **war** aber Bet 'Ania von Jerusalem entfernt, d. h. für den Verfasser ist Jerusalem eine nicht mehr vorhandene Stadt. Das „entfernt“ (ܪܚܝܩܐ), das Syrsin statt ἐγγὺς hat, korrigiert Pesch Philox in ܥܠ ܓܢܒ = juxta, wie Hieron. schreibt; Hrs hat ܩܪܝܒܐ = prope a c, proximum d. In jedem Falle ist der griechische Ausdruck ἐγγὺς τῶν Ἱερ. ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε höchst sonderbar.

Vs. 19. Die einfache Darstellung des Syrsin ist auch von Blass — der aber „nach Bet 'Ania“ fallen läßt — aufgenommen. Das πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν in A C³ Γ Δ Λ Π Philx ist auch in Pesch und Hrs nicht anerkannt. Dafür hat B ℵ D a b e ff² Rehd Ulf Äth Arm πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθησαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ (ℵ Μαρίαν) ἵνα παραμυθήσωνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. Memph und Sahid übergehen überdies noch das ἵνα παραμ., welches dann in Mss. zum Teil nachgetragen ist. Man sieht daraus nur, wie gleichgültig die alten

Redaktoren in diesen Einzelnheiten gewesen sind. Jedenfalls hat Syrsin die älteste Form.

Vs. 21 sprach Martha zu Ješu': Wenn du hier gewesen wärest, ohne die Anrede κύριε, die Pesch Philx Hrs nachtragen. Es ist Einschub, um die Ehrerbietung zu retten, das Fehlen aber stilrichtig als Ausdruck des Eifers, der die Höflichkeitsform vernachlässigt. Es fehlt in B Syrsin (und C* ?) und ist von Blass richtig gestrichen.

V. 22 aber auch jetzt weiß ich, also ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα bieten Syrsin Pesch Philx Hrs, also alle Syrer. Dazu kommen Hieron, der Arm und Ulf, sowie die Ägypter, Memph Sahid, aber nicht der Äth (Platt, Basel), und von den Griechen D Δ A L C³ ℵᶜ. Ebenso die Altlateiner c d δ Rehd e ff² b p r f und Aur, die jedoch zum Teile sed nunc, also ohne καί lesen. Aber B ℵ* C* X 1, 33. 53. 249 streichen das ἀλλά, was von den Übersetzungen nur der Äth und der Altlat a tun. Ich halte ἀλλά für richtig. — Blass streicht es.

Vs. 24. Ich weiß, daß es in der Auferstehung am jüngsten Tage geschieht. Syrsin hat also, was Blass richtig in den Text aufnimmt, nur οἶδα ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Es fehlt ἀναστήσεται, wogegen ἐν τῇ ἀναστάσει in Δ Λ*X al⁵ δ aus kleinlicher Erwägung getilgt ist.[1] Der Ausdruck in Syrsin ist der rhetorisch wirksamere. Ješu': Dein Bruder wird erstehen! Martha: Ja wohl, am jüngsten Tage! Ješu': Nein, ich bin die Auferstehung (ohne den Zusatz: und das Leben)! Wer an mich glaubt, lebt (so Syrsin, nicht: wird leben) auch, wenn er stirbt, und wer lebt und an mich glaubt, stirbt in Ewigkeit nicht. — Der spiritualistische Sinn tritt deutlich hervor, das äußerliche Wundergeschehnis ist Nebensache, nur ein Bestätigungszeichen für die Wahrheit der Worte Ješu', alttestamentlich würde man es ein אות nennen. Der rein geistige Sinn wird auch dadurch erwiesen, daß selbst der auferweckte Lazarus nicht ewig lebt, sondern wieder sterben muß. Der irdische Tod hat mit der Auferstehung, die Ješu' ist, nichts zu tun. Der lebendige, mit Ješu' im Glauben verwachsene Mensch stirbt überhaupt nicht. Hier sollte doch auch der hartnäckigste Buchstabenverehrer den mystischen Sinn, den hohen Spiritualismus dieser Worte nicht leugnen. Es ist

[1] Auch in B sind Spuren einer Unsicherheit, wenn er bietet:

ϹΟΥ ΛΈΓΕΙ ΑΥ̓ΤΩ͂ Ἡ ΜΆΡ
ΘΑ ΟΙ͂ΔΑ ὍΤΙ ἈΝΑϹΤΉϹΕ
ΤΑΙ ἘΝ ΤΗ͂ ἈΝΑϹΤΗ͂ϹΕΙ
ἘΝ ΤΗ͂ ἘϹΧΆΤΗ ἩΜΈΡΑ.

derselbe Spiritualismus, der sich dem allgemeinen Materialismus der Abendmahlslehre in Kap. VI entgegenstemmt.

Was die äußere Bezeugung dieses Textes des Syrsin betrifft, so ist Vs. 25 καὶ ἡ ζωή, das in Syrsin fehlt, auf Grund der griechischen Masse, der Memph Sahid Äth Arm Ulf folgen, auch in Pesch Philx Hrs eingeschoben. Aber den Text von Syrsin bezeugen die ältesten Quellen. Cyprian I 310 bieten alle Handschriften: Ego sum resurrectio, qui credit in me, licet moriatur vivit — so auch Syrsin vivit = ζῇ, wie die Mss GV des Cyprian, was das einzig richtige ist — et omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum. Die gedruckten Texte haben das et vita falsch eingeschoben. Das richtige vivit ist nur in GV erhalten, die übrigen Mss haben schon vivet. Aber auch b ff[2] (neben den hieronymeischen Mss OQR bei Wordsworth-White) haben vivit. Diesen Text — nur vivet statt vivit — hat auch der verstümmelte a und der in zweiter Hand ergänzte Rehd.

a	Rehd
dixit illi Jesus: e	dixit ei(s) ihs ·
go sum resurrect[io q]ui	ego sum resur
credit in me et	rectio · et vita
mortuus fue	qui credit in me
rit, vivet et	et si mortuus
omnis qui vi	fuerit vivet.
det [! sic] et credet	Et omnis qui vivit
in me non	et credit in me ·
morietur in aeternum.	non morietur
	in aeternum.

Das Präsens ζῇ = libaid könnte auch Ulf bewahrt haben, wenn bei ihm nicht das Präsens für das Futurum einzutreten pflegte, dagegen hat Hrs deutlich Präsens: חיא הו (מית Cod C) אוף אן ימות = etiam si morietur (Cod C mortuus est) vivus est, wo Cod C für אוף אן ימות korrigiert לא מית = non moritur.

Endlich ist Origenes in Betracht zu ziehen. Er bietet nach Preuschens Text 8, 12; 13, 22; 14, 24; 26, 3; 299, 20 nur ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις. Daneben stehen als Zitate anderer Stellen: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου — ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή — ἐγώ εἰμι ἡ θύρα — ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, die aber ganz selbständig sind und nicht kombiniert werden dürfen. Klar ist, daß ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή auf 14, 6 geht, und eben darum ist das bloße ἐγώ εἰμι ἡ ζωή 73, 15; 110, 19; 380, 30, 33; 440, 29; 229, 9 nicht mit unserer Stelle zu vergleichen, sondern mit 14, 6, so daß es für die von Syrsin verworfene Lesung angezogen werden kann. Liest man 33, 31 und 47, 18,

so sieht man, daß er ἀνάστασις ohne ζωή las und alledem gegenüber kann 400, 10 nichts verschlagen, wo jetzt καὶ ἡ ζωή gelesen wird, denn dies καὶ ἡ ζωή ist nach den eben angeführten Stellen 33, 31; 47, 18 überflüssig und eben diese Stellen mit ihrer Interpretation von ἀνάστασις wären überflüssig, wenn Origenes ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή vorgefunden hätte. Wo bei Iren 4, 9, 2 et vita zugesetzt ist im gegenwärtigen Texte, ist es sachlich ganz überflüssig.

Sonach fehlte vor 250 p. Chr. das καὶ ἡ ζωή — Syrsin al* Cypr. Orig., wogegen das Zeugnis der jüngeren redigierten Masse nicht aufkommt, und es stand, was noch bei Weitem wichtiger ist, ζῇ statt ζήσεται Syrsin Hrs, vielleicht Ulf b ff[2] und die hieronymeischen Mss. OQR. Endlich las man Vs. 26 καὶ ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ, wie Syrsin und p (Sangallensis) bieten, nicht aber καὶ πᾶς ὁ ζῶν, wobei letzteres den feineren Sinn des Ganzen verdirbt, denn dem einfachen ζῇ entspricht ὁ ζῶν, in dem der Gedanke durch Umkehrung fortgeführt wird. Und nun lese man das Ganze nach Syrsin: Dein Bruder wird erstehen. Sprach Martha zu ihm: οἶδα ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ [25] Εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς · ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζῇ, [26] καὶ ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ εἰς αἰῶνα οὐκ ἀποθνήσκει.[1] Πιστεύεις ταῦτα; [27] Λέγει αὐτῷ Μάρθα · ναὶ κύριε πιστεύω — nicht πεπίστευκα[2] — ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μέλλων ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον. Ταῦτα εἰποῦσα ἀπῆλθεν κτλ. Es ergibt sich eine völlige Umbildung des Sinnes in den jüngeren Texten, denn dieser alte Text ist die strikteste Ablehnung der jüdischen und urchristlichen Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung oder einer Auferstehung des Fleisches, die man sich überhaupt vorstellen kann, während der jüngere umgestaltete Text der Klarheit ermangelt. In unserem Texte sagt Ješu' gegenüber der Meinung der Martha, die das Dogma von der Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tage „weiß", deutlich Nein! Er setzt an die Stelle dieses Dogmas die Erklärung: Die Auferstehung bin ich, wie ein bekannter König sagte: L'état c'est moi, und ein bekannter Papst: Ego sum ecclesia. Der leibliche Tod —

[1] So ܠܐ ܡܐܬ präsentieren Syrsin und Hrs Cod A, vielleicht Ulf mit Präs. gadauþniþ, Cyprian I, 310 in Cod O, wobei ich die hieronym. Mss. FI bei Wordsworth-White nicht in Rechnung ziehen will Das ist dann in Pesch Philx ausdrücklich in das Futurum ܢܡܘܬ umgesetzt, womit sie in den jüngern allgemeinen Strom einmünden.

[2] Auch Pesch nebst c^scr t^scr sowie Memph ϯⲛⲁϩϯ und Sahid ϯⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ hat Präsens, das erst von Philox und Hrs in das Perfektum umgesetzt ist. In B ist ursprüngliches ⲉ̀ⲅⲱ̀ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩ́ⲱ ⲟ̋ⲧⲓ in ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι von zweiter Hand korrigiert, das κα steht an Stelle des wegradierten ⲱ, das πε ist über der Zeile nachgetragen. Daneben hat E* ἐπίστευσα.

κἂν ἀποθάνῃ — bedeutet gar nichts, wer zu mir im Verhältnis des Gläubigen steht, lebt — nicht: wird wieder auferstehen — trotz seines leiblichen Todes, und ein an mich glaubender Lebender[1] stirbt überhaupt nicht. Das ist ebenso klarer wie antijüdischer Spiritualismus, das Leben, auch wenn ein Gläubiger stirbt, muß ein kontinuierliches, durch den Tod nicht unterbrochenes Leben der Seele sein, wie es Hellenen, aber auch Essener und andere Juden vorgestellt haben Luk P. 334 ff, ohne sich des Widerspruchs der altjüdischen Idee vom Weiterleben der Abgeschiedenen im Grabe Matth P. 329 ff., 427 bewußt zu werden. Martha versteht aber den ganzen Ausspruch nicht, er geht wie gewöhnlich im Johannes über den Kopf des Hörers hinweg und nach Frauenart sagt sie: Ja, ja, ich glaube, und macht sich aus dem Staube, um die Schwester zu holen, als wenn sie der Meister gerufen hätte, was er aber bisher gar nicht getan hat. Was sie aber als ihren Glauben angibt, das hat mit der Auferstehung gar nichts zu schaffen. Denn ihr Glaube ist das Petrusbekenntnis: Du bist der Messias Mark 8, 29 Luk 9, 20, aber schon mit der Erweiterung: der Sohn Gottes — des lebendigen fehlt — aus Matth 16, 16, die wir auch in dem sekundär veränderten Anfange des Markus finden Mark P. 13, 12. Der Zusatz: der in die Welt kommen soll ܕܥܬܝܕ ܠܡܐܬܐ ܠܥܠܡܐ, wörtlich ὁ μέλλων ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, was Pesch dann nach dem jetzigen griechischen Texte umgeändert hat, so daß sie ὁ ἐρχόμενος ausdrückt, bedeutet nicht etwa die zweite Ankunft, die Parusie zur Auferweckung der Toten, sondern ist seinem ursprünglichen Sinne nach Ergänzung zu: an den Messias, der dazu bestimmt war, in der Welt zu erscheinen, wie das die Propheten angekündigt hatten. Marthas Wort bleibt also im Petrinismus stecken, der johanneische Spiritualismus ist ihr zu hoch. Indem aber ὁ μέλλων ἔρχεσθαι geändert wird in ὁ ἐρχόμενος, wird das Verständnis des Wortes von der zweiten Parusie ermöglicht und nahegelegt. Von dieser versteht es schon Origenes halb und halb: ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος καὶ ἐπιδημῶν πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν εἰς σέ, aber doch noch spiritualistisch. Spätere verstehen es dann von ihrem Glauben an die Wiederkunft. Weiter ist dann auch πιστεύω B* c^{scr} t^{scr} Syrsin Memph Sahid die ursprüngliche Lesart, welche durch das πεπίστευκα ihrer Schärfe beraubt ist. Mit πεπίστευκα = ich habe geglaubt, kann verstanden werden: Bisher habe ich geglaubt, jetzt aber bin ich besser belehrt,

[1] Daß ὁ ζῶν den in Leibesleben Stehenden und nicht etwa den geistig Lebenden bedeuten muß, hat Meyer-Weiss mit vollem Rechte bestimmt. „Daß das Leben dem Glauben voraufgeht und dem κἂν ἀποθάνῃ Vs. 25 gegensätzlich entspricht, zeigt unzweifelhaft, daß nicht vom geistlichen (Calvin. Olsh. Stier), sondern vom leiblichen Leben die Rede ist.“

und das ναὶ κύριε ist gerettet: Glaubst du das? Ja, Herr, ich habe (bisher) geglaubt, du seiest der Messias, jetzt glaube ich, du seiest die Auferstehung. Daß der wirkliche Zusammenhang das nicht verträgt, ist klar, aber der Schein wird gerettet, der Ausweg wird möglich, kurz πεπίστευκα ist eine höchst reflektierte Korrektur, die Origenes (Preuschen P. 548) schon las, bei dem aber das in sich notwendige πιστεύω noch durchklingt. Er hilft sich so: „Sie sagt: Ja, Herr, und wie ich nicht nur dies glaube, was du sagst, so glaube ich auch, daß du der Messias bist, nicht eben erst, sondern habe es geglaubt.“ Λέγει· ναὶ κύριε· καὶ οἷον οὐ μόνον ὃ σὺ λέγεις πιστεύω, τὸ δὲ σὲ εἶναι τὸν χριστὸν οὐ μόνον ἄρτι πιστεύω, ἀλλὰ καὶ πεπίστευκα.

Die Neuern bringen das Präsens, dessen Unentbehrlichkeit sich ihnen aufdrängt, auf dem Umwege wieder hinein, daß sie lehren: „Zu πεπίστευκα (ich habe mich überzeugt und glaube) vgl. 6, 69.“ Lücke hilft sich so: Die Frage: Glaubst du das? setzt nicht gerade voraus, daß Jesus sich schon öfter so erklärt hatte; vielleicht antwortet Martha in Erinnerung an frühere Belehrung: Ja, Herr, ich bin überzeugt (πεπίστευκα 6, 69), daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll, vgl. 6, 14, also glaube ich auch, was du jetzt sagst. — Er gewinnt so das Präsens und versteht das ὁ ἐρχόμενος richtig von der ersten Parusie. Kreyenbühl (Das Evangelium der Wahrheit II 820) wird durch πεπίστευκα vom richtigen Verständnis des ἐρχόμενος abgelenkt. Der alte Syrsin mit seinem Messias, dem zum Erscheinen in der Welt bestimmten Gottessohn, behält Recht, und deutet völlig richtig oder vielmehr fand noch τὸν μέλλοντα ἔρχεσθαι, der Messias, zu dessen Funktionen der Eintritt in die Welt gehört, und der du bist, da du in der Welt erschienen bist. So verstehen auch Altlateiner: quia tu es $\overline{\text{xps}}$ flius dī qui in hunc mundum venisti Rehd ff² — qui in mundum venit d.

Vs. 28 ging sie stillschweigend und rief Mariam und spricht zu ihr. Hält man Syrsin neben Pesch, so ist letztere hellenistisch, indem das stillschweigend = σιωπῇ beseitigt und λάθρᾳ eingesetzt ist:

S ܘܟܕ ܐܡܪܬ ܗܠܝܢ ܐܙܠܬ ܒܫܬܝܩܘܬܐ ܩܪܬ ܠܡܪܝܡ
P ܘܟܕ ܐܡܪܬ ܗܠܝܢ ܐܙܠܬ om. ܩܪܬ ܠܡܪܝܡ ܚܬܗ
S ܘܐܡܪܐ ܠܗ om.
P ܘܐܡܪܐ ܠܗ ܒܛܘܫܝܐ

S καὶ ταῦτα εἰποῦσα ἀπῆλθεν σιωπῇ, ἐφώνησε τὴν Μαριὰμ om. om. om.
P καὶ ταῦτα εἰποῦσα ἀπῆλθεν om. ἐφώνησε τὴν Μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς
S om. καὶ λέγει αὐτῇ.
P λάθρᾳ καὶ λέγει αὐτῇ.

P ruht auf S, weil sie nicht das natürliche καὶ ἐφώνησε hat, sondern nur ἐφώνησε, ist aber nach den Griechen modifiziert, weil sie λάθρα hinten hat. Nun taucht das σιωπῇ auch in D d und den Altlateinern a b c e ff[2] Rehd p auf, so daß es von Hieronymus beibehalten ist und nur f occulte nach λάθρα geschrieben hat. Selbst ꝺ bietet silentio, obwohl Δ mit der griechischen Masse geht. Auch der Arm mit լռելեայն, das tacitamente bedeutet und von լռել tacere stammt, zeugt für σιωπῇ gegen λάθρα. Hingegen weisen die Ägypter (Memph ⲚⲬⲰⲠ = occulte, Sahid ⲚϪⲒⲞⲨⲈ = furtim, der Äth ṣememît = clam, obwohl dies auf eine Wurzel zurückgeht, die stumm und taub sein bedeutet, wie ähnlich חרש im Hebr.) auf λάθρα und nicht auf σιωπῇ. Mit diesen Ägyptern gehen B א A Δ und alle übrigen Griechen, außer D.

So steht der ägyptische Text, dem Pesch angeglichen ist, gegenüber dem lateinischen und altsyrischen nebst seinem armenischen Ableger. Sein Sinn ist vom Hrs richtig durch בינה ולה = zwischen sich und ihr, also „unter vier Augen" gegeben, und er soll begründen, daß die Juden Vs. 31 nicht wissen, wohin Mariam geht. Das aber ist ganz unnütz und darum schief, weil sie ihr dennoch nachgehen und so Zeugen der Begegnung mit Ješu' werden. Wozu also der Zug, daß Martha zur Schwester unter vier Augen spricht, da sie sie dazu geradezu aus der Gesellschaft der Juden hätte herausrufen müssen?

Die andere Textform mit σιωπῇ ist aber selbst doppelt, da die Masse ἐφώνησε τὴν ἀδελφὴν ἑαυτῆς σιωπῇ εἰποῦσα bietet: sie rief ihre Schwester stillschweigend, sagend, — was eine immerhin seltsame Ausdrucksweise ist und mit λάθρα glatter wird, aber ebendarum einer wirklich alten Vorlage folgen muß — während Syrsin καὶ ταῦτα εἰποῦσα ἀπῆλθεν σιωπῇ, ἐφώνησε τὴν ἀδ. καὶ λέγει αὐτῇ las. Hier gehört σιωπῇ zu ἀπῆλθεν und das ist vernünftig, nachdem es aber einmal versprengt war, wie es D Altlat Arm zeigen, war λάθρα eine verständige, aber doch unzutreffende Korrektur. Aus dem leichten λάθρα wäre niemals σιωπῇ gemacht worden, wohl aber umgekehrt aus dem versprengten σιωπῇ ein λάθρα. Sonach ist die Geschichte des Textes die, daß in die nur von Syrsin erhaltene Grundform eine irrige Umstellung des σιωπῇ in unbekannter Weise geraten und die dadurch entstandene Schwierigkeit durch Korrektur in λάθρα verdeckt ist, die doch, wie eben bemerkt, einen recht mittelmäßigen Sinn gibt. Hingegen ist ἀπῆλθε σιωπῇ nicht nur vorzügliches Griechisch,[1] sondern auch sachlich richtig. Ješu' Erklärung, er sei die Auferstehung, und ihr Be-

---

[1] Von Homers μείδησεν ἰδὼν ἐς παῖδα σιωπῇ Il. 6, 404 über Euripides ἔστη σιωπῇ Herc. fur. 930 zu Xenophons Prosa σιωπῇ πορεύεσθαι Cyrop. 5, 3, 43,

kenntnis haben sie nachdenklich gemacht, sie entfernt sich schweigend und ruft die — aus Lukas als die tiefsinnigere, mystische bekannte — Schwester. So hat nur Syrsin die richtige Lesart, und Blass hätte ihm nicht halb, sondern ganz folgen sollen.

Ich merke aus den kleinen Differenzen noch an, daß Vs. 29 besser nicht ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἤρχετο gelesen wird, sondern mit Syrsin ἠγέρθη καὶ ταχὺ oder σπουδαίως ἤρχετο zu lesen ist. Die Verba sind beide bei Syrsin Präterita, im Einklange mit dem großen Strome von ℵBC*DLX 33. 249 Hrs Äth Ulf Arm Sahid Memph. Um aber auch hier zu zeigen, wie unsicher der Text ist, stelle ich dazu:

ἐγείρεται ταχὺ καὶ ἔρχεται AΔ Philox im Texte
ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἔρχεται D Pesch Philox am Rande
surrexit cito et vĕnit cdδef
surgit cito et vĕnit Hieron
surrexit cito et veniebat ab
surgit cito et veniebat e Rehd

und wie in einem solchen Falle, aus dem man die ganze Willkür der alten Redaktoren erkennt, die nach Geschmack handeln, die neuern Herausgeber sich verhalten, das zeigt das

ἠγέρθη . . . ἔρχεται bei Lachmann, der ἤρχετο korrigiert,
ἠγέρθη . . . ἤρχετο bei Tregelles Westc.-H. Blass,
ἐγείρεται . . . ἔρχεται bei Tischendorf und Griesbach.

Vs. 30 sondern war an dem Platze, ohne das ἔτι, das ℵBC 33 bieten, wie die Altlat abceff² Hier f Ulf Hrs Sahid. Aber dies ἔτι fehlt in Syrsin Pesch Philox Altlat δ Rehd d Äth und Memph, dessen Mss. schwanken, und in DΔA al. Der Arm setzt անդէն, d. i. ibi; ob ἐκεῖ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου? Man vergleiche diese Autoritätsreihen mit Vs. 29, um sich zu überzeugen, wie sie durcheinander gehen und wie selbständig, d. h. hier von verschiedenen Redaktorenhänden relativ frei sich der Syrsin erweist. Auch der Anschluß des Satzes wankt, οὐ γάρ bietet D Memph, abdceff² Rehd f nondum enim, οὔπω δέ ΔBAℵ Pesch Philox Hrs Sahid δr, καὶ οὔπω Syrsin, bloß οὔπω oder οὐκέτι = չեւ եւս hat der Arm. Vgl. Joh 3, 24.

Vs. 31 erweist sich der griechische Text als durch unnütze Glossierung erweitert, durch die in Erinnerung gebracht werden soll, daß nach Vs. 19 jüdische Tröster im Hause waren, damit es der Leser ja recht bequem habe. Ich setze D hierher und klammere die Glossen ein: Syrsin incipit καὶ — οἱ [οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ] παραμυθούμενοι [αὐτὴν ἰδόντες] τὴν Μαριὰμ (+ ἰδόντες Syrsin) ὅτι

Demosthenes σιωπῇ ἐκαθήμην und Aristoteles σιωπῇ προσέρχεσθαι 614ª, 17 Bekker ist σιωπῇ mit Verbis der Bewegung adverbiell verbunden.

[ταχέως ἀνέστη καὶ] (ἐξέστη Syrsin) ἐξῆλθεν ἠκολούθησαν αὐτῇ [δόξαντες] (ἔδοξαν Syrsin) ὅτι ὑπάγει κτλ. Man sieht, der Syrsin drückt aus: καὶ οἱ παραμυθούμενοι τὴν Μαριὰμ ἰδόντες ὅτι ἐξέστη (καὶ?) ἐξῆλθεν ἠκολούθησαν αὐτῇ. Ἔδοξαν ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ, ohne das sehr überflüssige ἐκεῖ. Ich erlasse dem Leser und mir die Vergleichung anderer Zeugen und bemerke nur, daß das οἱ ὄντες . . . παραμυθούμενοι, wo die Glosse noch nicht völlig syntaktisch eingefügt scheint, durch καὶ παραμυθ. in ℵBAΔ geglättet ist, daß aber über weite Strecken die Spuren der Überarbeitung sichtbar werden. Denn das καὶ fehlt noch in Ulf (visandaus miþizai in garda þrafstjandaus) und in allen Altlateinern, unter denen e bietet: Judaei autem qui consolabantur illam, videntes Mariam etc., also die Mitte zwischen D und dem nicht interpolierten Syrsin hält. Es fehlt auch beim Hrs Memph Äth, erscheint aber in den Mustercodices ℵBAΔ, bei Hieron Arm und Sahid. Da es erst infolge der Interpolation von οἱ Ἰουδ. . . . οἱ ὄντες κτλ. eingesetzt sein kann, so sind ℵB einer Redaktion unterzogen worden und kein neutraler Urtext. Endlich steht neben der Lesart δόξαντες in ℵBD al Syrsin Pesch Philx^{rand} Memph Arm Äth die andere λέγοντες in AΔ al a b c e ff^{2} f Philx^{text} Hrs Ulf Sahid Hieron. Vergleicht man in allen diesen Kleinigkeiten die Stellung des Syrsin, so sieht man ihn völlig selbständig, bald geht er mit ℵB, bald mit D, bald mit den Altlateinern, und sein Text ist sachlich vorzüglich, so daß man bei der enormen Schwierigkeit der Textfeststellung im Johannes auf ihn in allererster Linie hören muß, ohne ihn darum für absolut rein zu erklären. Wenn Blass an unserer Stelle die Verse umstellt, so scheint mir das nicht zwingend, der Text in Syrsin gibt guten Sinn; die mit seiner Hülfe erkannten Zusätze hat Blass aber richtig cancelliert.

Vs. 32. Und da Mariam zu Ješu' gelangte. Die durch Syrsin verworfene, in Pesch aber eingesetzte, unnütz breite griechische Form mit ὅπου ἦν ὁ Ἰησ. und ἰδοῦσα αὐτόν berührt sich mit c, dem videns eum ebenfalls fehlt. Umgekehrt hat Äth mit Syrsin nur „als sie zu Ješu' kam“, nicht ὅπου ἦν, dafür aber ἰδοῦσα αὐτόν ausgedrückt, und D hat ἰδοῦσα ohne αὐτόν. Wir haben feierliche Erweiterung für den Vortrag vor uns.

Vs. 33 erglühte er in seiner Seele. Seit alters ist das ἐνεβριμήσατο ein Stein des Anstoßes. Da das Wort zunächst „schnaufen, schnarchen“ (auch von Rossen, Aeschyl. Sept. adv. Th. 461) bedeutet, und in der Septuaginta für זעם steht, das den Sinn „von Zorn erregt sein“ und „zornig anfahren“, auch „verfluchen“ Num 23, 7 hat, so ist es vom Zornigwerden verstanden, aber es blieb ungewiß, worüber und gegen wen Ješu' von Zorn erregt wurde. Auch daß der Logos

zornig wurde, war anstößig und galt als nestorianische Ketzerei. Die alttestamentliche Pesch setzt für זעם öfter ܪܘܓܙܐ = Zorn ein, deutet aber gelegentlich auch spezieller, wie Prov 24, 24, wo זעם mit ܠܛ „verwünschen“ übersetzt ist und Num 23, 7 Jes 66, 14, wo ܐܘܒܕ „verderben“ steht. Eine ähnliche zweckmäßige Freiheit in der Wiedergabe zeigt Syrsin bei ἐμβριμᾶσθαι, das er Matth 9, 30 Mark 1, 43 durch ܟܐܐ „anfahren“ ausdrückt, was Pesch beibehält. Dann aber setzt er Mark 14, 5 ܡܪܛܢܝܢ = murren, wofür Pesch ܡܬܚܡܬܝܢ = indignari, irasci gebraucht,[1] Joh 11, 33 verwendet er ܪܬܚ = sieden, wallen, Pesch aber ܐܬܥܙܙ, das dann beide auch Joh 11, 38 zeigen. Eben dies ܐܬܥܙܙ, d. h. erzürnt, hat Philox immer, außer Mark 14, 5, wo sie ܡܬܬܥܝܪ gebraucht, das ebenfalls „zürnen“ bedeutet (ܡܬܬܥܝܪ ܡܬܥܝܪܢܘܬܐ ܗ̄ P. Smith) und Barhebr. Chr. 92 mit ܐܬܥܙܙ kombiniert ist. Dies Wort selbst deckt ἐμβριμᾶσθαι, ἀγανακτᾶν, σφριγᾶν Eus. H. Eccl. 5, 1. 44 und διισχυρίζεσθαι, wie Payne-Smith nachweist. Die Glossen der Originalwörterbücher sind aber alle durch Rücksicht auf diese Johannesstelle beeinflußt. Ulfilas wendet vier verschiedene Worte für ἐμβριμᾶσθαι an,[2] der Arm gebraucht սաստել = hart anfahren und զայրանալ = zürnen, an unserer Stelle aber խռովեցաւ յոգի իւր, und auch die Ägypter wechseln — deren Synonymik ich hier übergehe — unter deren Einfluß der Äth Joh 11, 33 gaʼara = στενάζειν, κράζειν, 11, 38 takaza = λυπεῖσθαι, an den drei übrigen Stellen gašaṣa = ἐπιτιμᾶν verwendet. Man sieht die bei Lebzeiten der griechischen Sprache arbeitenden Übersetzer tastend einen entsprechenden Ausdruck suchen, aber einmütig dem ἐμβριμᾶσθαι als Grundsinn die Bedeutung „innerlich erregt sein“ erteilen, aus der die übrigen Modifikationen erwachsen. Speziell אתעזז bedeutet sich mit עז, d. h. mit Stärke oder Kraft ausrüsten, sich ermannen, und diesen Sinn will Syrsin auch 11, 38 ausdrücken, wenn er dort ܐܬܥܙܙ ܒܢܦܫܗ ܘܠܗ, d. h. sich innerlich ermannen, einen mutigen Entschluß fassen (تشجّع bei den Lexikographen) schreibt, wo noch kein Ausleger hat ergründen können, was das Zornigwerden bedeuten solle. Wie Vs. 33 das ܪܬܚ „innerlich erglühend“ den richtigen Sinn gibt, so daß man nicht zu fragen hat, auf wen er zornig wurde, worüber die Ausleger vielerlei fabuliert haben,[3] so ist auch Vs. 38 das „sich zum Handeln ermannen“

---

[1] Hrs setzt זעף Matth 9, 30 Mark 1, 43 und אזדעף Joh 11, 33, 38.

[2] Nämlich inagjan Matth 9, 30, gahvotjan Mark 1, 43, andstaurran Mark 14, 5 und im Joh beide Male inrauhtjan.

[3] Meyer-Weiss gibt eine Blütenlese der Deutungen von ἐμβριμᾶσθαι: heftiger, an Unwillen grenzender Schmerz — lautlos schmerzliche Bewegung der Sympathie und des Schauders — stärkerer Ausdruck für στενάζειν oder ἀναστενάζειν Mark 8, 12; 7, 34 — zornig werden über seine eigene Rührung

die gesunde Auslegung, neben der dann freilich das dort stehende ganz hohle und schulmeisterlich-exegetische πάλιν wegfallen muß. Syrsin erweist sich hier als feinster der alten Übersetzer, und seinen Spuren folgt Arm, der 11, 33 խռովեցաւ յոգի իւր = er wurde erregt in seinem Geiste setzt und das von 11, 38 զայրացեալ ընդ միտս իւր = erzürnt, indigniert in seinem Gedanken scheidet, und dabei für 11, 38 in die allgemeine Deutung des ἐμβριμᾶσθαι als Zürnen abbiegt und dabei auch das πάλιν ausdrückt.

Die ganze Deutungsmühe ist mit der Einsetzung von ἀναστενάζειν zusammenzuhalten, die Mark P. 80 hervorgehoben ist. Es werden von Ješu' keine Aussagen darüber gefunden, daß er sich freute oder traurig war, außer Joh 11, 15 Matth 26, 37 Mark 14, 34, daß er zornig geworden wäre, außer Mark 3, 5, daß er gelacht oder geweint hätte, außer Luk 19, 41 das Weinen (κλαίειν) über Jerusalem, und hier Joh 11, 35, wo ἐδάκρυσε bedeuten dürfte: es kamen ihm die Tränen. Derartige Gemütsbewegungen paßten nicht in das Christusbild, in welchem der Logos den wahren Menschen auslöscht, während doch nicht glaublich ist, daß ein Gemütsleben wie das Ješu' von solchen natürlichen und menschlich naheliegenden Empfindungen nicht berührt worden wäre.

und erregte sich in seinem Geiste = ܐܬܥܙܙ ܒܪܘܚܗ bedeutet nach der obigen Erklärung von ܐܬܥܙܙ „er ermannte sich, er entschloß sich". Das griechische ἐτάραξεν ἑαυτόν soll bedeuten: Er erschütterte sich durch das Verschließen der Gemütsbewegung in sein Inneres, während man durch den Ausbruch des Affektes sich desselben entledigt. Aber wozu diese Bemerkung hier? Andere sagen, Ješu' behielt sich in der Gewalt, aber das ist das Gegenteil des „er erschütterte, verwirrte sich selbst". Die Lateiner haben alle[1] turbavit oder conturbavit, Ulf ebenso invagida sik, das Mark 15, 11 für σείω gebraucht ist, und den gleichen Sinn drücken die Ägypter Memph und Äth, und die Syrer Pesch Hrs und Philox aus. Niemand aber kann das sachlich verstehen.

— der Unwille des Logos auf die mit ihm verbundene menschliche Person — zürnen, sei es über den Tod als der Sünde Sold oder über die Macht des Todes als des bösen Feindes oder über den, der des Todes Gewalt hat und ihm solches Leid bereitet oder über den Unglauben der Juden — oder der Schwestern etc. — Meyer-Weiss selbst versteht es von einem Ergrimmen Ješu' über das leere Kondolenzzeremoniell der Juden, die mit der ernstlich betrübten Maria weinen. Das wäre ja ganz vernünftig gedeutet, wenn die Sache selbst, das Ergrimmen über die landesübliche Kondolenz nicht erschrecklich flach und im Zusammenhange gleichgiltig wäre.

[1] Außer p, der commestus hat.

Eine schärfere Betrachtung des Syrsin scheint mir aber der Auslegung einen andern Weg zu zeigen. In der folgenden Vergleichung von Syrsin und Pesch zeigt sich nämlich, daß Syrsin das συνελθόντας nicht hat, und daß er ὡς εἶδεν nicht einmal, sondern zweimal hat, wie ja auch ἐνεβριμήσατο und ἐτάραξε eine Doppelung enthalten. Es sagt nämlich:

S om. ܘܗܘ ܝܫܘܥ ܟܕ ܚܙܗ̇ ܕܒܟܝܐ ܘܚܙܐ ܠܝܗܘܕܝܐ ܗܢܘܢ
P ܝܫܘܥ ܕܝܢ ܟܕ ܚܙܗ̇ ܕܒܟܝܐ om. ܘܠܝܗܘܕܝܐ ܗܢܘܢ ܕܐܬܘ

S ܕܥܡܗ̇ ܕܒܟܝܢ ܪܬܚ ܒܢܦܫܗ ܘܐܬܥܝܪ ܒܪܘܚܗ ܘܐܡܪ
P ܥܡܗ̇ ܕܒܟܝܢ ܐܬܥܝܪ ܒܪܘܚܗ ܘܐܙܝܥ ܢܦܫܗ ܘܐܡܪ

Hier folgt Pesch fast ganz dem Texte von B א und lautet griechisch: Ἰησ. δὲ ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ (μετ' αὐτῆς?) Ἰουδαίους κλαίοντας ἐνεβριμήσατο (א*A ἐβριμήσατο) τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν καὶ εἶπεν. Syrsin aber zeigt eine ineinandergefügte und darum mit καὶ künstlich verbundene Doppelformulierung, die ich durch Schreibung über die Zeile kenntlich mache: καὶ ὁ Ἰησοῦς [καὶ] εἶδεν τοὺς Ἰουδαίους τοὺς μετ' αὐτῆς κλαίοντας [καὶ] ἐνεβριμήθη τῷ πνεύματι
ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν ἐνεβριμήθη ἐν ἑαυτῷ καὶ εἶπεν,
d. h. wir haben eine Form: καὶ ὁ Ἰησ. ὡς εἶδεν τοὺς Ἰουδαίους τοὺς μετ' αὐτῆς κλαίοντας ἐνεβριμήθη τῷ πνεύματι, und eine zweite: καὶ ὁ Ἰ. ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν ἐνεβριμήθη ἐν ἑαυτῷ καὶ εἶπεν. Beide sind ineinandergeschoben und das durch die zwei καὶ lesbar gemacht. Das ἐτάραξεν kennt Syrsin nicht, da Pesch sich veranlaßt sieht, es ausdrücklich zu korrigieren (ܐܙܝܥ), ob aber die beiden Ausdrücke in Syrsin ܪܬܚ ܒܢܦܫܗ = er erglühte in seiner Seele, und ܐܬܥܝܪ ܒܪܘܚܗ = er ermannte sich in seinem Geiste Wiedergabe von ἐβριμήθη (ἐνεβριμήθη) sind oder ob zwei Verba im griechischen Texte des Syrsin standen, möchte ich nicht sicher bestimmen. Es ist vielleicht dasselbe ἐνεβριμήθη in verschiedener Wiedergabe, wie ich in der Rekonstruktion geschrieben habe, die Vorlage gewesen und dann um abzuwechseln, καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν aus dem einen gemacht worden. So schwindet die unerklärbare Doppelung von ἐνεβριμήσατο und ἐτάραξεν, welche D auf syntaktische Weise wegkorrigiert, wenn er schreibt: ιησ. οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς ἰδίους κλαίοντας τοὺς συνεληλυθότας μετ' αὐτῆς ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐνβρειμούμενος καὶ εἶπεν. Das drückt d aus: Iesus ergo ut vidit eam plorantem et Iudaeos plorantes qui simul venerant cum ea conturbatus est spiritu sicut ira plenus et dixit. Das ist aber keine Urform, sondern vielmehr letzte Feilung nach der Mischung beider Textformen. Damit steht aber D nebst 1. 22 nicht allein, sondern buchstäblich so hat der Arm:

. . . և որ ընդ նմայն էին հրեայք · լային, խռովեցաւ յոգի իւր իբրև զայ-րացեալ = . . . et qui cum ea erant Judaei plorabant, conturbatus est spiritu suo sicut iratus. Und dem gesellt sich der Sahide nach Münter: ⲀⲨⲰ ⲠⲒⲞⲨⲆⲀⲒ ⲠⲦⲀⲨⲈⲒ ⲠⲘⲘⲀⲤ ⲈⲨⲢⲒⲘⲈ ⲀϤϢⲦⲞⲢⲦⲢ ϨⲘ ⲠⲈ ⲠⲚⲀ.

Ich frage: Wann ist diese letzte Redaktion gemacht, in der Ost, West und Süd = Arm D. 1. 22 Sahid zusammentreffen? Und wo? Das Ergebnis ist, daß man zwischen beiden Formen zu wählen hat, da nur eine von beiden echt sein kann. Ich für mich halte die mit dem Ἰουδαῖοι für die echte, weil die Frage nachher im Plural lautet: ποῦ τεθείκατε αὐτόν; und schreibe mit Einklammerung der sekundären Fassung, welche die Masse berücksichtigt, als wahrscheinlichen Originaltext so: καὶ ὁ Ἰησοῦς ὡς εἶδεν [αὐτὴν κλαίουσαν καὶ] τοὺς Ἰουδαίους τοὺς μετ᾽ αὐτῆς κλαίοντας ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι [καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν] καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε ἔρχου καὶ ἴδε. Maria traf Ješu' auf dem Wege nach dem Grabe, die Trauergenossen übernehmen die Führung und stellen dann ihre Betrachtungen an.

Vs. 36 und als das die Juden sahen und Vs. 37 der blind war von seiner Mutter Leibe, das ist nach 9, 1 ἐκ γενετῆς, und Vs. 38 da aber Ješu' in sich erregt war, also Ἰησοῦς δὲ ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ, ohne das schon besprochene πάλιν, sind Lesarten, welche Syrsin im Gegensatze zu allen Griechen hat, während Pesch in den beiden ersten Stellen nach diesen geändert ist und nur noch im Weglassen des πάλιν mit Syrsin geht. In Vs. 36 steht Syrsin allein, aber Vs. 37 das „der blind war von seiner Mutter Leibe" hat auch Memph in allen Mss. (ⲠⲒⲂⲈⲖⲖⲈ ⲘⲘⲒⲤⲒ = caecus a [in] genitura) und das πάλιν fehlt den Altlat. abeff[2] Rehd* Pesch Memph und sogar im Griechen K und Origenes (Preuschen P. 549), aus dessen Kommentare gerade das πάλιν eingesetzt sein wird. Es ist obendrein Wanderwort, also verschieden eingesetzte Glosse, was auch für οὖν gilt, das in E* 69 Arm al fehlt. Syrsin hat also in beiden Fällen starke Deckungen und der Sinn in ihm ist vorzüglich. Namentlich das τοῦ τυφλοῦ ἐκ γενετῆς, wodurch klar auf 9, 1 verwiesen und die Größe jener Wunderhandlung nach jüdischer Vorstellung betont wird. Das alberne πάλιν ist auch von Blass gestrichen.

Vs. 38. Zu den Worten: Diese Grabstätte war ausgehöhlt wie eine Höhle und ihre Tür mit einem Stein verdeckt statt ἦν δὲ σπήλαιον καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ᾽ αὐτῷ, vgl. Luk P. 513 Abbildung 1 und Matth P. 434. Vom Wälzen des Steins steht auch hier nichts, der Stein war aufgelegt oder genauer hineingesteckt, wie die Abbildung im Luk lehrt. Solchen Stein konnte ein Einzelner oder gar eine einzelne Frau nicht abheben. Darum müssen die

Juden da sein, die den Lazarus auch bestattet haben. Daher das Wort: Wo habt ihr ihn hingelegt. Die Anwesenheit der Juden im Hause der Maria war also für die weitere Erzählung notwendig und damit ist gezeigt, daß Vs. 31 in die Pragmatik der Darstellung gehört. Der jedem Juden bekannte Zustand eines Trauerhauses wird vorausgesetzt und für den Fortschritt benutzt. Daß Ješu' über die Anwesenheit der Juden soll erzürnt gewesen sein, ist eine ganz haltlose Kombination. Trauerbezeugung galt den Juden als ein gutes Werk, und die Besuche im Trauerhause waren sogar eine praktische Notwendigkeit aus verschiedenen Gründen, die sich daraus ergeben, daß dem Tieftrauernden (אוֹנֵן) jede Tätigkeit verboten war, so daß im Hause und Hofe für die Ernährung von Mensch und Vieh andere eintreten mußten, wie sie auch die unaufschieblichen Arbeiten an der Kelter und im Felde zu verrichten hatten. Denn nur im Notfalle durften die Trauernden solche Arbeit leisten und dann בְּצִנְעָא, d. h. in demütiger, verborgener Art. Die Regel lautet: מלאכתו על ידי אחרים נעשית ועבדיו ושפחותיו עושים בצינעה, d. h. die Arbeit (des Trauernden) wird durch Fremde besorgt, und seine Sklaven und Sklavinnen arbeiten im Verborgenen. Die den Chor bildenden anwesenden Juden werden dabei gar nicht als schlecht geschildert, sondern in natürlicher Weise als teilnehmend. Sie sehen Ješu' Liebe zu Lazarus und fragen, warum konnte dieser gewaltige Meister ihn nicht vor dem Tode bewahren? Diese Schilderung ist keine feindliche, sondern eine natürliche.[1]

Vs. 39. Martha will die Öffnung des Grabes verhindern und das drückt sie aus: „Was sollten sie den Stein wegnehmen, denn siehe, er riecht (ist verwest), weil er vier Tage hat!“ Man liest darüber achtlos hinweg, weil man das ganz natürlich findet, aber warum denn gerade vier Tage? Fünf und sechs würden auch recht sein, und schließlich, wozu überhaupt die bestimmte Zahl? Und auf diese Zahl ist doch von vornherein Alles zugeschnitten, um ihret-

---

[1] Man kann dazu aus Mo'ed qat. 28[a] die Erzählungen vergleichen, in denen große Rabbis gebeten werden, bei dem Todesengel zu interzedieren, damit der Tod schmerzlos wird, was dann der Verstorbene in einer Erscheinung nach seinem Tode dem Fürbitter bestätigt. So saß R. Se'orim vor Raba, als dieser im Todeskampfe lag, und sollte für ihn bitten, daß er ihn nicht quäle. Nach dem Tode erscheint Raba dem Se'orim, seinem Bruder, und sagt, der Tod sei gewesen wie der Schnitt eines Schröpfmessers. — R. Naḥman sagt: Der Tod war, wie wenn man ein Haar aus der Milch zieht, also ganz leicht, aber er möchte nicht nach der Welt zurückkehren, wegen der Furcht vor dem Todesengel. Die Todesfurcht gilt ihm also als das schlimmere, nicht der Tod selbst. Daneben stehen Erzählungen darüber, wie sich der Todesengel mühen muß, um der Frommen habhaft zu werden, die er bei ihrem immerwährenden Thorastudium und ihren Almosen nicht zu fassen vermag.

willen bleibt Ješu' zwei Tage, ehe er zu Lazarus geht, an seinem Orte Vs. 6, was zusammen mit dem Tage der Meldung und dem Tage der Reise eben vier Tage ergibt, die hier gebraucht werden. Wer die Geschichte als Bericht über eine Tatsache nahm, der konnte darüber hinweggehen und sich damit trösten, daß es lediglich genaue Zeitangabe sei, die für die „Echtheit“ bürge, obwohl er doch dabei kein gutes Gewissen hatte, denn zu welchem Zwecke so genaue Datierung, auf die ja hier gar nichts ankommt? Wer die Erzählung aber als Dichtung betrachtete, der kam in noch schlimmere Verlegenheit, denn wozu die Zahlen in der Dichtung, in der es ja ganz gleichgültig sein würde, ob man die Tage zählt oder nicht? Man mag sich drehen und wenden, wie man will, die Zahl muß erklärt werden, und zwar besser als mit der Äußerung, daß die Verwesung nach vier Tagen im Gange ist, denn nach fünf und sechs ist sie es doch auch.

Es ist in Wahrheit der jüdische Brauch, welcher hier berücksichtigt wird und dessen stillschweigende Benutzung wiederum zeigt, wie gründlich der Evangelist das Judentum gekannt hat, von dem ihn andrerseits eine ganze Welt trennte. Er kannte den Brauch, berücksichtigte ihn und läßt darum alles so verlaufen, daß Ješu' am vierten Tage in Bethanien ankommt, kurz, auf der Kenntnis des jüdischen Brauches ruht die Konstruktion in der Reihenfolge der Ereignisse und der Zahlen. Es mußte und es sollte zwischen dem Tode und der Ankunft Ješu' die Zeit von vier Tagen gewonnen werden. Darum darf Ješu' nicht unmittelbar nach der Meldung von der Erkrankung des Lazarus zu ihm eilen, sondern muß zwei Tage warten. So erst wird der Sohn Gottes verherrlicht, wenn er vier Tage später den wirklich Toten erweckt.

Der jüdische Brauch, welcher eine strengere Trauer von sieben Tagen der leichteren Trauer von 30 Tagen vorausgehen läßt, unterscheidet in der siebentägigen Trauer zwei Abschnitte, deren zweiter mit dem vierten Tage beginnt. Daher wird angeordnet, daß man in den ersten drei Tagen keine Gebetsriemen anlegt, vom dritten an — der Ausdruck ist nicht scharf, je nachdem der Todestag selbst mitgezählt wird — darf man es, woran sich dann noch Diskussionen schließen Mo'ed qat. 21[a]. Weiter darf in den ersten drei Tagen Niemand, selbst der Ärmste nicht, irgend eine Arbeit verrichten, später darf er im Verborgenen (בצינעא) arbeiten und die Frau in ihrem Hause spinnen. Er darf ferner bei anderen Leidtragenden keinen Teilnahmebesuch machen und Niemand mit dem Gruße Friede sei Dir begrüßen, erst vom dritten Tage an darf er den Gruß erwiedern und dann vom siebenten Tage an grüßen und

danken, Mo'ed qat. 21[b] ff. Das genügt, zu zeigen, daß die Trauer in den drei ersten Tagen in strengster, darnach in leichterer Weise gehalten wurde. Andere Einzelnheiten können wir als für unsern Zweck gleichgültig übergehen, ein Geschmacksurteil, wie es Lightfoot abgibt, wenn er die Trostreden ärgerlich oder lächerlich nennt, können wir von der Hand weisen, es sind eben andere Menschen als wir und andere Zeiten. Ländlich, sittlich! Aber fragen müssen wir, warum der dritte Tag, den man für den schwersten Trauertag erklärt, diesen Einschnitt macht.

Diese Antwort erteilt Ebel rabbathi 8[1]: יוצאין לבית הקברות ופוקדין על המתים עד ג' ימים· אין חוששין משום דרכי האמורי· מעשה שפקדו אחד וחיה עשרים וחמשה שנים ואחרי כן מת· אחר והוליד ה' בנים ואחרי כן מת, d. h. „Man geht drei Tage hinaus zu den Grabstätten und inspiziert die Toten [ob sie nicht bloß scheintot sind] und erblickt in diesem Gräberbesuche keine amoritischen (d. h. heidnischen) Bräuche. Es ist vorgekommen, daß sie einen inspizierten, dieser (danach noch) fünfundzwanzig Jahre lebte und darauf starb. Einen anderen ebenso, und der erzeugte fünf Söhne und starb alsdann.“ Es ergibt sich hieraus, daß man erst am Ende des dritten Tages die Grabhöhle definitiv schloß, womit Matth P. 435 Anm. die Bestattung erst vollendet und der Tote als wirklich tot anerkannt wurde. Kommt nun Ješu' am vierten Tage, dann ist der Verdacht des Scheintodes für die Juden ausgeschlossen, sie müssen eine wirkliche und wahrhaftige Wiederbelebung des Toten durch Ješu' nach ihren eigenen Vorstellungen anerkennen.

Darum, weil die Höhle schon geschlossen ist, sagt Ješu': Hebt den Stein weg, was keine leichte Arbeit war, und Martha — die praktische unter den beiden Schwestern, Luk 10, 40 — macht den Einwand: Was sollten sie den Stein wegnehmen, denn er ist, als vier Tage tot, schon in Verwesung. Diese Worte, griechisch etwa διὰ τί αἴρουσιν τὸν λίθον, fehlen in allen Zeugen außer in Syrsin. Ich muß sie für echt ansehen, die Tilgung erfolgte fälschlich, weil es unangemessen schien, daß Martha widersprach, und wer sollte wohl gewagt haben, sie einzuschieben, wenn sie nicht da waren? Wenn Syrsin dann fortfährt: ܕܗܐ ܣܪܝ, ܠܗ = nam ecce putrescit = ἴδε γὰρ ὄζει statt des Κύριε ἤδη ὄζει der übrigen Zeugen, so ist das gut zusammenhängend; das Wegnehmen des Steines erschien ihr unnütz, weil der Tod schon vorher konstatiert war und sie sagen konnte: denn siehe, er riecht, — und das Wiederöffnen hat recht unan-

[1] Ein nachtalmudischer Traktat, der den Ausgaben beigefügt ist. Der Inhalt ist von Mart. Geyer De luctu Hebraeorum Lips. 1666 (Ugolinus, Thes. XXXIII, 63 sqq.) dargestellt. Vgl. auch Leydecker De Republ. Hebr. XII, 10. J. A. Fabricius Bibliogr. Ant. XXIII, 2. So nach Wolf Bibl. Hebr. II, P. 753.

genehme, ekelhafte Folgen. Man hatte ihn eben drei Tage lang beobachtet.

Mit der ersten Textform steht Syrsin allein. In der Weglassung des höchst überflüssigen und schulmeisterlich für Kinder erklärenden ἡ ἀδελφὴ τοῦ τεθνηκότος — ς nach ΛC^2 al, was dann X zu τεθνεότος verfeinert — oder τοῦ τελευτήσαντος ℵAB al, wobei diese Glosse obendrein Wanderwort ist, hat er die Altlat b c e ff[2] Rehd Aur fos zu Genossen, unter denen a „soror Lazari" bietet. Das ἴδε statt ἤδη hat mit Syrsin ein Codex der Ferrargruppe, 69. Blass hat richtig ἡ ἀδελφὴ τ. τεθν. gestrichen. Was soll man nun dazu sagen, daß dieser törichte Zusatz in ℵABDC*Λ al Pesch Philx[1] Hrs Arm Memph Sahid Äth erscheint? Sie alle sind Kopien eines glossierten, vermutlich ägyptischen Exemplares, und zwar ordnen Μάρθα ἡ ἀδελφὴ κτλ. Arm Memph Sahid Äth Pesch Philox Hieron a r „Martha soror Lazari" D, dagegen ἡ ἀδελφὴ Μάρθα Ulf Hrs BℵAΔ δ.

Wo war die Schule, die solche Glossen überschrieb? Wie kommt es, daß ihre verschieden eingefügte Glosse in alle Überlieferungskanäle eindringt, abgesehen von dem ältesten Syrer mit seinen lateinischen Genossen? Hier stellt sich das Problem der Urgeschichte des Textes, gerade weil es sich um eine gleichgültige Nullität handelt, in seiner ganzen Schwierigkeit vor Augen. Soll man da mit der herkömmlichen Exegetenmanier immer noch eine Vogel-Strauß-Politik treiben?

Vs. 40. Ich habe dir gesagt, nicht in Frageform οὐκ εἶπόν σοι, in welcher die Wucht der Aussage stark abgemindert wird. Diese nur Syrsin eignende Lesart ist die allein richtige. Nicht darauf kommt es an, daß sie konstatiert, daß Ješu' das gesagt hat, sondern darauf, daß er ihr die tatsächliche Einlösung seines Wortes, die nun erfolgt, zum Bewußtsein bringt, um so mehr als sie Vs. 23—27 sich durchaus nicht klar geworden war, über das, was ihr bevorstand, wie wir doch gesehen haben. Je länger man die Textform von Syrsin erwägt, um so mehr erkennt man ihre Richtigkeit. Pesch setzt dann das οὐκ ein, sie hat auch das Ἰησοῦς nach λέγει, das ganz unnütz ist.

Vs. 41. Die in das Einzelne gehende Schilderung, wie die beiseite stehenden jüdischen Männer nach der peremtorichen Erklärung Ješu' über seine Absicht, nun herantreten und den Stein heben, hat nur Syrsin. Dabei sind die übrigen Zeugen aber gar nicht etwa einig, denn ihr Text läuft in fünf Formen um. Er lautet nämlich:

---

[1] Die Philx hat obendrein im Texte ܗܘܐ ܕܡܝܬ = τοῦ τεθνηκότος, am Rande aber ܕܫܠܡ = τοῦ τετελευτηκότος, d. h. sie fand in ihren ägyptischen Vorlagen beide Formen.

1. Syrsin, griechisch etwa so: τότε οἱ ἄνδρες οἱ ἑστηκότες προςελθόντες ἦραν τὸν λίθον, ὁ δὲ ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν.

2. Pesch: καὶ ἦραν τὸν λίθον, καὶ ὁ Ἰησ. ἦρεν τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ ἄνω καὶ εἶπεν, was nach אB — doch ἦραν οὖν und ὁ δὲ Ἰησ. — so gestaltet ist. Dem folgen abcff²p Rehd Hieron Äth Sahid im Wesentlichen. Aber Sahid hat εἰς τὸν οὐρανόν = ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ, cf in caelum, b ad caelum und a kombiniert adlevatis oculis sursum ad caelum, so daß sich, je nachdem ἄνω oder εἰς τὸν οὐρανόν gelesen wird, zwei Untergruppen bilden. Dann kombinieren beide zu εἰς τὸν οὐρανὸν ἄνω KΠ al 10 und Mss. des Arm bei Zohrab.

3. Philox ἦραν οὖν τὸν λ. [ἀφ᾽] οὗ ἦν, ὁ δὲ Ἰησ. ἦρεν τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ ἄνω = ܫܩܠܘ ܗܟܝܠ ܠܟܐܦܐ ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܬ. ܗܘ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܐܪܝܡ ܥܝܢܘܗܝ ܠܥܠ. Damit gehen — aber ohne das ἀφ. — Ulf A ἦραν οὖν τὸν λ. οὗ ἦν, ὁ δὲ Ἰησ. ἦρεν τοὺς ὀφθ. ἄνω. Dabei notiert Philox am Rande die Variante ܠܫܡܝܐ = εἰς τὸν οὐρανόν.

4. Wird daraus οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος in ΔC³ al longe plurimis, was in den memphit. Mss. D_1, E_1 am Rande als griechischer und nicht memphit. Text bezeichnet ist. Dabei bleibt auffallend, daß ð das οὗ ἦν übersetzt, das weitere aber unübersetzt läßt.

5. Mit D: ὅτε οὖν ἦραν τὸν λ. καὶ ὁ Ἰησ. ἦρεν τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ ἄνω καὶ εἶπεν, welchen d genau wiedergibt, geht e: et ut revolverunt lapidem Jesus adlevavit — ohne ἄνω oder εἰς τὸν οὐρανόν — oculos suos et dixit rücksichtlich der syntaktischen Anknüpfung, und der Arm sagt ebenso, mit ἄνω. Dazu kommt Hrs mit ἄνω, aber mit zwei Lesarten des Anfangs וכד ארימו Cod. A und כא און ארימו Cod. BC. 6, endlich hat der Memph ἦραν οὖν τὸν λ. ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ μνημείου, Ἰησ. δὲ ἦρεν τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ ἄνω.

Form 2 ist nach dem syrischen Zeugnis jünger als Form 1, sie ist dem Griechen angeglichen, also ist Form 1 die älteste erreichbare und zugleich die sachlich feinste. Blass streicht das Ἰησοῦς in ὁ δὲ Ἰησ. mit Syrsin in der zweiten Vershälfte gegen alle sonstigen Zeugen, — aber in der ersten Vershälfte wie für Streichung des οὐκ in Vs. 40 soll Syrsin nicht gelten! Warum?

Das Ganze ist ein trefflicher Beleg für die Art, wie das Evangelium in scheinbar unbedeutenden Einzelheiten überarbeitet ist, die dann zusammengenommen eine recht bedeutende Veränderung ausmachen. Zu welchem Zweck sind diese Änderungen vorgenommen? Es begegnen uns sofort noch zwei hochbedeutende.

Vs. 42 ich weiß, . . . dieser Schar von Menschen. Alle Griechen haben ᾔδειν = ich wußte, wie auch Origenes 4, 374[d], 376[c], 381[a], 382[c], 4, 126[e] zitiert. Damit gehen Arm գիտէի, Memph in den

meisten Mss. ⲚⲀⲒⲈⲘⲒ ⲠⲈ, Ulf ik vissa, die Altlateiner und Hieron sciebam, daher der althochdeutsche Tatian ih uuesta, Philox ܝܕܥ ܗܘܝܬ, — aber 69 Ferrargruppe hat auffallender Weise οιδειν. Ist das aus οἶδα oder aus ᾔδειν verschrieben, beziehungsweise korrigiert?

Dem gegenüber stehen Syrsin Pesch mit ܝܕܥ ܐܢܐ, Hrs אנא ידע nebst dem von Pesch abhängigen arab. Tatian وانا اعلم — die Memph. Mss. SV. ϯⲈⲘⲒ, von denen V einen entschieden besondern Charakter hat (Horner), und der Äth mit wa'ánsa a'amr, die sämtlich οἶδα ausdrücken.

Der Unterschied ist kapital, mit οἶδα sagt Ješu', daß er ununterbrochen das Bewußtsein hat, daß der Vater ihn jederzeit hört, es ist eine Charakteristik seines Selbstbewußtseins, die nicht auf einen bestimmten Fall reflektiert — mit ᾔδειν geht die Aussage, „wo er jenes Gebet an Gott richtete, so daß ihm die Gewißheit der Erhörung nicht unerwartet und unvermutet gekommen ist". Dabei schließen die Ausleger aus dem εὐχαριστῶ Vs. 41, daß Ješu' die Auferweckung des Lazarus in Vs. 11 oder 4, ohne daß Jemand das bemerkte, erbeten habe, da er die Gewißheit ausspricht, daß Gott ihn damals (! gegen πάντοτε) erhört habe. Welche Sprünge! In Vs. 4 und 11 steht nichts von einem Gebete, nichts davon, daß Ješu' mit der Gewißheit der Erweckung schon in Bethanien eintraf. Und was soll dann das zweimalige ἐνεβριμήσατο in dem Sinne, er ermannte sich? Die Gewißheit entsteht soeben, in dem Augenblicke, in dem er sofort dankt, und nicht vier Tage vorher, so daß Ješu' mit dem wohl vorbereitenden Wunder ausgerüstet, gehandelt hätte. Dabei ist der Anschluß dieses οἶδα, resp. ᾔδειν dreifach überliefert:

1. ἐγὼ δὲ ᾔδειν ℵBAΔ Hieron ego autem neben ego vero in f Philox Hrs Memph Origenes,

2. κἀγώ 13. 69. 124, also die Ferrargruppe Arm nebst Altlat a b e ff[2] Rehd Aur Hilarius 1081[a] neben Äth Syrsin Pesch Tatian, die κἀγὼ οἶδα haben,

3. ohne Partikel ἐγὼ ᾔδειν Ddcr — die erwähnten memphitischen Mss. SV.

Nimmt man das zusammen, so zeugen für κἀγὼ οἶδα Altsyrer Tatian Äth und 69 (! οιδειν) — woneben das κἀγώ allein noch viel weiter gestützt ist, und viele von den Zeugen für ᾔδειν das δέ nicht bieten, sondern mit denen für οἶδα das κἀγὼ aufweisen. Da ᾔδειν Redaktion ist, so ist es auch δέ. Syrsin hat das Ursprüngliche.

Ganz vereinsamt steht er aber für ܟܢܫܐ ܗܢܐ ܕܐܢܫܐ = haec turba hominum, das statt des τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα erscheint, wobei περιεστῶτα Wanderwort ist. Die Stelle bleibt bei beiden Text-

formen unbegreiflich. Ein Gebet, das Ješu' eigentlich zu beten nicht nötig hat, aber wegen des herumstehenden Haufens spricht, ist ein Unding, dagegen helfen keine Vertuschungen. Und nun gar ein solches Schaustück für die paar Leute, die zu Mariam gekommen sind! Weiter differiert Syrsin Pesch mit ܐܡܪܢܐ ܗܠܝܢ = dico haec von dem bloßen εἶπον der Griechen; Syrsin bezeugt λέγω ταῦτα, wie er eben οἶδα statt ᾔδειν bezeugt hat. Das Präsens hat auch Arm, der առնեմ = facio bietet, und der Äth mit ĕbĕl = dico. Ich halte die Stelle für schwer beschädigt, resp. für schon im Altertume schlecht restauriert.

Ich wage die Vermutung, daß statt ܡܛܠ ܟܢܫܐ ܗܢܐ ܕܐܢܫܐ = propter hanc turbam hominum, was schon Anpassung an die im Griechischen ausgedrückte Exegese von den eben gerade Anwesenden sein dürfte, im ursprünglichen Texte nur ܡܛܠ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ = propter homines geschrieben ist. Dann würde Ješu' für die Menschheit tun, was er hier für den zufällig versammelten Haufen tut, und damit deute ich schon an, daß weder εἶπον noch λέγω richtig ist, sondern ποιῶ, das der Armenier bietet, und das eben darum auf ein syrisches Original zurückgeht, und bei der Revision nicht geändert ist. Das würde dann auf einen ursprünglichen griechischen Text in dieser Form führen: Οἶδα ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἀνθρώπους ποιῶ τοῦτο, ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Vgl. 17, 6. Das bedeutet dann von Vs. 40 an im Zusammenhange: Ich habe dir gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes sehen wirst. Darauf traten die Männer hinzu und huben den Stein von der Vorhalle des Schiebegrabes oder des Bankgrabes ab. Der Weg war frei. Ješu' dankt für das ihm durch die Erweckung gewährte Zeugnis vom Vater, sagt aber zugleich, daß er für sich einer solchen Bestätigung nicht bedürfe, sondern weiß, daß der Vater ihn allezeit erhört, und daß er nur um den Glauben der Menschen zu erzielen, ein solches Werk, wie die Erweckung, tut. Dann sagt er auch nicht: Lazarus, erwache! sondern komm' heraus, er ist also schon erwacht, oder erwacht im Momente. — Aber wer kann in diese Dunkelheit des Textes und des Sinnes eine sichere Vermutung bringen? Möge sich jeder seine eigene Vorstellung bilden! Nur gesund ist der überlieferte Text nicht. Pseudo-Cyprian Appendix 277 zitiert: Ergo pater ut credant quoniam tu me misisti, wo die Codd. Z μ das ergo pater nicht haben.

Vs. 44 und zur selben Stunde = ܒܗ ܒܫܥܬܐ Mark P. 17 — von Pesch gestrichen — ist καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκώς, was D liest, dem dann Hrs mit שוא (שוי) und mit dem hieronymeischen statim Vulgatae codices f Aur beistimmen, während unabhängig d p r confestim bieten, Mark P. 20. Die übrigen Altlateiner haben alle

(cf Hier ff² a b c Rehd) καὶ ἐξῆλθεν, bezeugt mit ℵ A C³ Δ X Arm Äth Ulf Pesch Philox, während die meisten Mss. des Memph δέ bieten und Sahid nebst Memph N Q ohne jede Partikel liest, wie B C*L. Wenn irgendwo, so ist hier das εὐθύς am Platze. Syrsin Altlat Hrs Andreas Cret 133 bis halten die Urform, Pesch ℵA die mittlere, B die jüngste.

Vs. 45—46. Aus den Abweichungen dieses Schlusses hebe ich hervor, daß von den Griechen mit πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες ein unlesbarer Text geboten wird, der nur durch Schreiber- und Redaktorennachlässigkeit entstanden sein kann, und den D in τῶν ἐλθόντων zurechtrückt, was eine sehr billige Behandlung ist; um so mehr als schon Origenes 4, 380, 381 ausdrücklich οἱ ἐλθόντες bezeugt. Blass streicht dann οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαρίαν. Aber ich frage mich, ob der erweiterte Text in Syrsin, den Pesch nach den Griechen ändert, nicht das wirkliche Original ist? Er lautet: ܘܣܓܝܐܐ ܝܗܘܕܝܐ ܕܐܬܘ ܠܘܬ ܝܫܘܥ ܡܛܠ ܡܪܝܡ ܡܢ ܗܝ ܫܥܬܐ ܗܝܡܢܘ ܒܝܫܘܥ ܘܐܝܬ ܗܘܘ ܡܢܗܘܢ ܕܠܐ ܗܝܡܢܘܢ ܐܠܐ ܐܙܠܘ ܠܗܘܢ, d. i. καὶ πολλοὶ Ἰουδαῖοι ἐλθόντες (oder οἱ ἦλθον) πρὸς τὸν Ἰησοῦν διὰ τὴν Μαριὰμ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας (vgl. Pesch 19, 27) ἐπίστευσαν εἰς τὸν Ἰησοῦν. Καὶ ἦσάν τινες αὐτῶν οἳ οὐκ ἐπίστευσαν ἀλλ' ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαίους καὶ διηγήσαντο (oder ἀπήγγειλαν Mark 6, 30) αὐτοῖς ὃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς. Der Anstoß lag wohl darin, daß die Juden wegen der Mariam zu Ješu' kamen, da sie doch in Wahrheit wegen des Lazarus zu Mariam gekommen waren. So ließe sich das zu Ješu' Kommen nur geistig verstehen, und diese geistige und geistliche Hinführung zu Ješu' sollte nicht durch ein Weib, wie Mariam, herbeigeführt werden, da sie vielmehr eine Sache Gottes war. I Korinth 1, 9. Es scheint mir unverständlich, weshalb in der Vorlage des Syrsin eine Änderung des griechischen Textes vorgenommen sein sollte, da der rezipierte griechische Text, wenn er dem Syrsin vorgelegen hätte, nicht den geringsten Anstoß geboten hätte. Kurz, Syrsin übersetzte, wie immer, was er vorfand und eben darum ist sein Text auch hier als ein altes Original zu betrachten. Wie schlecht Pesch redigiert ist, zeigt sich in ihren letzten Worten, wo sie καὶ εἶπαν αὐτοῖς πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ausdrückt, und wo das πάντα eine unbedachte, in A mit ὅσα vorliegende Allgemeinheit ist. Eine Spur der Textform des Syrsin ist in Δ erhalten, der nicht πρὸς τὴν Μαρίαν, sondern μετὰ Μαρίας bietet, wo dann das πρὸς τὸν Ἰησοῦν oder πρὸς τὸ μνημεῖον zu denken ist. Auch θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν steht gar nicht fest, für ἃ A*Δ a b c Philox Orig steht ὃ in B C D A corr, D setzt ἑωρακότες, C² und C³ sagen ὃ ἐποίησεν σημεῖον, D aber ὃ ἐπ. ὁ Ἰησοῦς (Origen 4, 380 d, 382 a b c). Endlich fehlt das οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν M. im Rehd vollständig. In Hrs gehen die Mss. in der Satzbildung weit auseinander. Das sind keine

so festen Texte, daß man sie dem Altsyrer gegenüber ernstlich ausspielen kann. Also . . . ?!

Schließlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß sich der Evangelist in seiner Schilderung der Leichenbekleidung mit Binden und Sudarium als ein genauer Kenner jüdischer Art erweist, die wiederzugeben es den Griechen und Römern sogar an völlig passenden Wörtern fehlt. Denn, wiewohl eine ganze Reihe eigentlich selbstverständlicher Handlungen bei der Bestattung für Griechen und Römer ebenso geordnet sind, wie für die Juden,[1] nämlich das Zudrücken der Augen, Schließen des Mundes Plato Phaed. 118, das Waschen und Salben, so ist doch das Schmücken und Bekränzen der Leichen, die auf griechischen Vasenbildern immer bunt dargestellt werden, und denen man in Rom ihre Toga, sogar ihre Amtskleidung antat (Mommsen Staatsrecht I³, 441), die zuweilen tagelange Ausstellung auf einem Paradebette, wo den Gesichtern Masken übergelegt wurden, wie schon die Goldmasken in den Gräbern von Mycenae gebräuchlich waren, die ἐκφορά und pompa funebris, die Verbrennung und das Sammeln der Asche für die Urne, das in dem ersten christlichen Jahrhundert in Rom üblich war (Sueton Caesar 84, Augustus 100) und die neuntägige Trauer, das novem diale Tacitus Annal. 6, 3, Augustin in Genesin 1 (Benedict. III P. 315) für Hebräer unbekannt und zum guten Teile unmöglich. Ganz besonders verschieden ist die Bekleidung der Leichen, da bei den klassischen Völkern der Schmuck genau so selbstverständlich war, als er für die Hebräer ausgeschlossen ist. Ich lasse den Maimonides (Hilkot Ebel 4, 1) selbst reden: „Die Gebräuche Israels bei den Todten und dem Begräbniss sind so: Man schliesst die Augen des Todten, und wenn der Mund offen steht, so bindet man die Kiefer. Man verstopft seine Leibesöffnungen, nachdem man ihn gewaschen hat. Man salbt ihn mit Specereien und schneidet seine Haare ab und bekleidet ihn mit weissen Binden (takrîkîn), welche mit einem leinenen Faden genäht sind, und nicht kostbar sein sollen. Die Weisen haben ein Sudarium für einen Zuz (eine Drachme) eingeführt, um die Armen nicht zu beschämen, und man bedeckt das Gesicht des Todten, um

---

[1] Als ein von analogen Prinzipien aus sich ergebendes und dabei doch ganz zufälliges Zusammentreffen notiere ich den מתמצוה = cadaver debiti d. h. pflichtmäßig zu bestattender Leichnam, der verlassen ist, bei den Juden, den selbst der Hohepriester versorgen muß, und daneben die römische identische Anordnung für den Pontifex maximus Servius zu Aen. 6, 176. Bei den Athenern wurde der, welcher es unterließ, einen gefundenen Leichnam zu bestatten, ἐναγής, d. h. verflucht. Schol. zu Sophocl. Antig. 255 und Aelian Var. Hist. 5, 14.

die Elenden nicht zu beschämen, deren Gesichter durch Hunger geschwärzt wurden. (Mo'ed qat. 27ª sub finem.) Es ist verboten, in seidenen Binden und goldgestickten Kleidern selbst Fürsten zu bestatten, denn das ist Hochmut und heidnischer Gebrauch. Man trägt die Leiche auf den Schultern, die Träger der Bahre sollen ohne Schuhe gehen. Man legt die Leiche in das Schiebegrab, das Gesicht nach oben, kann aber auch einen Holzsarg benutzen. Die Begleiter der Leiche verabschieden sich vom Todten mit den Worten לך בשלום = Gehe hin im Frieden (nicht aber לשלום zum Frieden). Man bezeichnet (מציינין) die ganze Grabanlage (μνημεῖον)[1] und baut ein Monument (נפש), aber die Frommen verbitten sich das, weil ihre Worte ihr Gedächtniss sind, und kehrt nicht wieder, um das Grab zu untersuchen." Das ist nach obiger Mittheilung von der Zeit nach dem endgültigen Schlusse des Grabes zu verstehen.

Das sind die von Maimonides aus den Quellen erhobenen Vorschriften, bei denen die weißen Binden an Händen und Füßen und die Zudeckung des Gesichtes besonders hervortreten, im Gegensatz zur heidnischen Bestattungsweise mit Masken und ohne feste Binden. Und gerade das hebt der Evangelist hervor, es bildet die Voraussetzung für den Befehl: Löset ihn und lasset ihn gehen. Der Evangelist kannte die jüdischen Bräuche sehr wohl, ein weiteres Zeichen für seine Vertrautheit mit jüdischem Wesen.

Der Übergang zur Leidensgeschichte 11, 47—57.

Die Darstellung kommt darauf hinaus, daß die Juden von Anfang an die Absicht haben, Ješu' zu töten, was bei den Synoptikern, besonders bei Matthäus, nicht der Fall ist, bei denen sich der Plan im Laufe der letzten zwei Tage vor Pesaḥ erst entwickelt. Bei Johannes ist die große Bewegung, welche das Lazaruszeichen hervorgerufen hatte, die nächste und unmittelbarste Veranlassung zur Gefangennehmung und Verurteilung Ješu'. Die Synoptiker wissen davon nichts, sie kennen das Faktum nicht, welches im Johannes den eigentlichen Drehpunkt der Entscheidung bildet. Wir stehen auf ganz anderem Boden, und nicht die Einzelnheiten, sondern die Gesamtdarstellung muß unser Urteil über die Historizität des Johannes bestimmen.[2] Erst nachdem alle Kampfreden gesprochen, beschließen Matth 26, 3 die Hohenpriester und Ältesten Ješu' Tod, und erst nach der Salbung in Bethanien bietet sich Judas als Gelegenheitsmacher an. Dabei

[1] Vgl. Matth P. 329 ff. Scheqalim 2, 3ᵇ.

[2] Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien P. 185.

bleibt auch Mark 14, 1, 10, die Darstellung des Lukas ist Luk P. 411 besprochen. Das Motiv bei Matthäus ist der Zorn der jüdischen Gewalthaber über die Verurteilung der jüdischen Entartung und die Angst vor dem Verluste der Gewalt, und das ist eine natürliche Entwickelung, bei Johannes aber ist das Motiv künstlich, es ist eine politische Spekulation: Ješu' Wunder — nicht seine Verurteilung des Pharisäismus — werden allgemeinen Glauben finden — und dann werden die Römer Land und Leute aufheben. Man fühlt jedoch hier eine Lücke oder einen Sprung in der Deduktion. Was hätte der Glaube an den ganz unpolitischen Ješu' des Johannes, der einen Toten erweckt hatte, für die römische Verwaltungspolitik bedeutet? Ješu' sagt, im Gegensatz dazu Matth 21, 40, daß wegen ihrer Gottlosigkeit und Verwerfung der wahren sittlichen Religion — weil sie keine Früchte bringt — die Juden zur Strafe ihrer Macht beraubt werden. Das war aber eher für als gegen Rom geredet, so daß die Römer um dieser Lehre willen die Juden nicht überfallen hätten, deren Macht hier alsbald vergänglich gedacht ist, während Ješu' seine Anhänger nicht zum Aufstande gegen Rom verleitet hätte. Ješu' wurde also vom sadduzäischen Hohenpriester in die Reihe rebellischer Ultras, wie Simon der Gauloniter, gesetzt, wozu freilich aber die johanneische Darstellung von Ješu' Wirken so wenig paßt als die synoptische. Die Motivierung ist also bei Kayyâfâ unklar, weil er Ješu' Wesen nicht verstand, aber diese Mischung des Politischen und Religiösen ist tendenziös und wahrscheinlich eine sachlich richtige Schilderung des Urteils über Ješu' bei den jüdischen Gewalthabern. Sie wollten Gehorsam für sich und haßten jede Opposition und malten den Teufel an die Wand. Bei Johannes sieht man nicht, wie sich der Gegensatz steigert und zum Morde führt, es ist Alles von Anbeginn vorausbestimmt und so werden wir hier belehrt, daß schon vor dem Einzug Ješu' in Jerusalem der Mordbeschluß von den Juden gefaßt war. Aber daß die Hohenpriester und Pharisäer, denen einige die Totenerweckung erzählt hatten, die doch öffentlich genug geschehen war, zu diesem Zwecke ein Synhedrion berufen hätten Vs. 47, das ist eine ganz seltsame Vorstellung. Was ist denn ein Synhedrion? Die Apostelgeschichte kennt nur den Ausdruck τὸ συνέδριον, die Versammlung der einundsiebenzig Oberrichter, wo man in einer ähnlichen Lage Act 4, 15 sich beratschlagt, vgl. Act 5, 21, 27, 34, 41; 6, 12; 22, 30 und 23, 1, 69 ff. artikellos erscheint das Wort nur Matth 5, 22;[1] 10, 17, daraus Mark 10, 9 und weiter hier.

[1] Wo es aber nicht original ist, wie ich Matth P. 89 gezeigt habe, sondern für ursprüngliches συναγωγή eingesetzt wurde.

Mag συνέδρια im Plural die unteren Gerichtshöfe bedeuten, so ist doch die Versammlung eines Untergerichtes für den Zweck der Beschlußfassung über Ješu' Beseitigung keine brauchbare Vorstellung, und der Ausdruck συνέδριον wird hier höchst anstößig, und der Sahide macht daraus freilich irrig τὸ συνέδριον an unserer Stelle, während der Memphite ⲐⲰⲞⲨⲦⲤ, d. h. congregatio setzt. Im arabischen Tatian fehlt gegen die Pesch das ganze Stück, er hat nur: „Es versammelten sich die Hohenpriester und die Pharisäer und sprachen" und auch Syrsin erkennt συνέδριον nicht an, sondern sagt:

ܗܝܕܝܢ ܪ̈ܒܝ ܟܗ̈ܢܐ ܘܦ̈ܪܝܫܐ τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ
ܐܬܟܢܫܘ ܘܥܒܕܘ ܐܦܪܣܢܐ οἱ Φαρ. καὶ ἐποίησαν ἔνεδρον,

d. h. sie machten einen Plan, ein Komplott, denn ܐܦܪܣܢܐ ist Act 23, 16 ἔνεδρον und es bedeutet „concilium" Josua Stylites 88, 15, 21 und „fraus praeconcepta" 76, 11. Der complutensische Septuagintatext hat 2 Knge 6, 8 ἔνεδρον ποιεῖν als „Hinterhalt legen". So steht zur Erwägung καὶ ἐποίησαν ⲈⲚⲈⲆⲢⲞⲚ Syrsin, nach vorangehendem συνήχθησαν, oder συνήγαγον mit ⲤⲨⲚⲈⲆⲢⲒⲞⲚ nach gemeinsamer Überlieferung aller übrigen Zeugen. Dies hätte dann den Sinn: eine private, beratende Versammlung abhalten, aber ist das möglich? Plato Protagoras 317[d] ist συνέδριον κατασκευάζειν Sitzplätze herrichten, um das Gespräch nicht stehend, sondern im Sitzen abzuhalten.

Vs. 47 da dieser Mann viele Zeichen tut. So Syrsin mit der Masse. Aber D τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖ, was in d b c e ff[2] bezeugt wird. Gewöhnliche Zeichen soll mancher Rabbi getan haben, aber Totenerweckungen nicht. Ist nun das vulgäre πολλά richtig? Ist τοιαῦτα Ergebnis einer Reflexion? Jedenfalls gibt es besseren Sinn, und der Frevel der Juden, die sich nicht überzeugen lassen wollen, wird schärfer betont.

Vs. 48 unsere Stadt und unser Volk, ܡܕܝܢܬܢ ܘܥܡܢ = ἡμῶν τὴν πόλιν καὶ τὸ ἔθνος, das in Pesch korrigiert ist: unsern Ort und unser Volk ܐܬܪܢ ܘܥܡܢ, so daß sie dann ἡμῶν τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος genau ausdrückt. Aber mit Syrsin geht Chrysostomus VII 801 C, bei dem VIII 386 E, IX 564 A jedoch umgestellt ist: τὸ ἔθνος καὶ τὴν πόλιν. Blass. Damit entfällt der auf 2 Makk 5, 17 ff. gestützte höchst prekäre Versuch, nachzuweisen, daß ὁ τόπος absolut gesagt, den Tempel bedeute. Das ist umsoweniger anzunehmen, als auch hebräisch המקום nie ohne Weiteres den Tempel bezeichnet. Lücke wollte τόπος und ἔθνος gerne als Land und Leute verstehen, doch findet er keine Belege, und die Deutung „unsere Würde", „unsere Stellung" schickt sich nicht zu dem ἔθνος. In diesem Worte ἔθνος kommt die ganze Judenverachtung und Feindlichkeit des Evange-

listen zum Ausdruck. Der Vorzugsname λαός wird ihnen entzogen, der doch sofort Vs. 50 auftaucht, dort aber nach einer glänzenden Verbesserung von Blass vollkommen ungehörig ist, wie sich gleich zeigen wird. Zu dieser Variante πόλις und τόπος kommt nun eine andere in

Vs. 49. Einer aber von ihnen, Kayyâfâ (war) sein Name, war ihr Hoherpriester für dieses Jahr. Man beachte „ihr Hoherpriester“ als einen Ausdruck der Verachtung und des Bewußtseins einer absoluten Trennung zwischen der Kirche und der Synagoge, welcher nur in Syrsin erhalten ist. In Pesch ist der ganze Vers völlig mit den Griechen ausgeglichen, aber sie hat mit den Altlateinern a b e f Rehd, deren Lesart auch in dem Vulgatentexte G Z erhalten ist, aus der Form des Syrsin ܡܬܩܪܐ ܫܡܗ = cujus nomen Kayyâfâ bewahrt. Dies nomen ist auch bei Arm Memph vorhanden, so daß Syrer Arm Ägypter und Altlateiner gegen die streichenden Griechen stehen, unter denen jedoch zwei Minuskeln, 1 der gepriesene Basileensis und 2[pe] das fragliche Wort auch haben. Es ist also echt, trotz Blass, der es streicht. Zu diesen Varianten kommt endlich noch die, daß Syrsin συμφέρει ἡμῖν bietet, wie die übrigen Syrer mit dem Arm Äth, der Masse der Griechen A Δ etc. nebst vielen Lateinern c f etc., daß dem gegenüber aber συμφέρει ὑμῖν bei B D al, den Altlat. a b d e ff[2] Rehd Aur und bei dem Memph steht, und daß endlich in א, 252 und im Sahiden bei Balestri keines von beiden steht, während der Text bei Woide ἡμῖν ausdrückt. Die patristische Bezeugung ist entsprechend, Origenes hat ἡμῖν griechisch (ed. Preuschen IV P. 412), aber Orig. Interpr. 138[e], 325[c] und IV 610[d] De la Rue hat ὑμῖν und Theodoret I 617, II 192 nebst Chrysostomus VIII 447 läßt es aus. Damit ist nun die von Blass gemachte Beobachtung über ἔθνος und λαός zu verbinden. Das ἔθνος ist vom Standpunkte des technischen Judengriechisch aus, z. B. in 1 Makkab. 1, 11. 13 im Munde des Hohenpriesters gar nicht zu verstehen, das zeigt gerade der Zusatz mit λαός, d. h. Juden, wodurch der allgemeine Satz ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους umgebogen und auf den Spezialfall bezogen wird. Bei Syrsin, Pesch und Philox ist der Unterschied nicht sichtbar, sie schreiben überall hier ܥܡܐ = populus judaicus (vgl. Matth P. 402 ff.), und auch der Äthiope läßt den Unterschied fallen, indem er überall ḥesb schreibt, aber die Altlateiner setzen für λαός „plebs“ und für ἔθνος „gens“, die Ägypter behalten die griechischen Worte selbst bei, der Hrs nennt den λαὸς קהלא, das ἔθνος מיניא, und der Armenier unterscheidet gleichfalls deutlich. So ist die schier undenkbare griechische Ausdrucksweise textgeschichtlich ganz fest, dem Sinne nach aber höchst anstößig. Dabei hat

Syrsin noch die Besonderheit, daß er ἀποθάνῃ ὑπὲρ ὅλου τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται bietet, wo Pesch das erste ὅλον beseitigt. Läßt man sich durch diese Indizien leiten, so kommt man zum Ergebnisse, mit Blass nur ὅτι συμφέρει ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται als echt zu nehmen, während Syrsin bereits die Interpolation hat, aber auch — was Blass nicht tut — in Vs. 49 nach den Altlateinern und Syrsin Pesch Tatian arabisch Arm Memph als Text zu setzen: εἷς τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας ὀνόματι, und mit Syrsin allein das αὐτῶν in ἀρχιερεὺς ὢν αὐτῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου aufzunehmen. Damit verschwindet die Seltsamkeit, daß der Verfasser von einem ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ, also nach hellenischer Weise von einem jährlich wechselnden Hohenpriester geredet hätte, die man dem Verfasser nicht zumuten darf. Wer so viel vom Judentum weiß, der kennt auch die lebenslängliche Dauer des Hohenpriesteramtes, sein Genetiv τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ist einfache Zeitbestimmung: In jenem (bedeutungsvollen) Jahre. So τοῦ αὐτοῦ χειμῶνος Thucyd. 3, 104, 105, d. h. in demselben Winter, Isocrates de pace 170 A τῆς αὐτῆς ἡμέρας, ja sogar εἰς τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων, d. i. dorthin, woher jede Seele gekommen ist, kehrt sie in zehntausend Jahren nicht zurück, Plato Phaedrus 248 E.

Damit werden wir den Urtext erreicht haben. Er lautete etwa: εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν, Καϊάφας ὀνόματι, ἀρχιερεὺς αὐτῶν ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς· Ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδὲν καὶ οὐ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. Der Sinn ist: Ihr wißt keinen Ausweg und erwägt nicht den politischen Grundsatz, daß besser ein Einzelner als ein ganzes Volk untergeht. Wenn ihr ihn erwägt, so wißt ihr, was ihr zu tun habt. Diesen Grundsatz weist Wetstein nicht nur bei Xiphilinus in Othone P. 193 nach: πολὺ κρεῖττον καὶ δικαιότερόν ἐστιν ἕνα ὑπὲρ πάντων ἢ πολλοὺς ὑπὲρ ἑνὸς ἀπολέσθαι — sondern auch in jüdischen Quellen, wo er sich an 2 Sam. 20, 20. 21 anlehnt. Andieser Stelle spielen Raschi und Qimḥi auf den Grundsatz an, welcher auch in Bereschit rabba Sut 94 erörtert wird, zuerst aber im jerusalemischen Talmud Terumot 8 erscheint, wo es heißt: תני סיעות בני אדם שהיו מהלכים בדרך ופגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הריאנו הורגין את כולכם אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מישראל· ייחדו להם אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו ואל ייהרגו· א״ר שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי· ור׳ יוחנן אמר אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי, d. h. Es wird gelehrt: Wenn eine Gesellschaft von Leuten auf dem Wege von Heiden getroffen wird, die ihnen sagen: Liefert uns einen aus, damit wir ihn töten, wo nicht, so töten wir euch allesamt, so dürfen sie selbst, wenn alle getötet würden, kein israelitisches Individuum ausliefern. — Bestimmen sie für sich einen

Einzelnen, wie sie z. B. den Šeba' ben Bikri bestimmt haben, so mögen sie ihnen diesen übergeben, damit nicht alle getötet werden.[1] Šim'on ben Laqiš meinte: Einen solchen, der an sich des Todes schuldig war, wie Šeba' ben Bikri, R. Joḥanan aber sagte: Auch wenn er nicht wie Šeba' ben Bikri des Todes schuldig war.[2] Es wird dann ein Beispiel beigefügt von der Auslieferung des 'Ula ben Qoseb, den R. Jošua' ben Levi in Lydda herausgab. Die Tosephta fügt dem Lehrsatze, daß man einen Menschen ausliefern soll — und zwar auch einen Israeliten, der nicht schuldig ist, nach der Lehre Joḥanans — noch eine Erwägung des R. Jehuda bei, welche lautet: Worauf gehen diese Worte? Wenn der Geforderte in einer Stadt eingeschlossen ist und die, welche ihn ausliefern sollen, außerhalb sind, so sollen sie ihn nicht ausliefern, — aber wenn beide eingeschlossen sind und daher beide, der Geforderte und die zum Ausliefern aufgeforderten in einer Stadt eingeschlossen sind, dann sollen sie ihn übergeben, weil in diesem Falle sie und er getötet werden würden, wofür er dann das Beispiel der klugen Frau anführt, auf deren Rat Šeba' ben Bikris Kopf abgeschnitten und den Feinden zugeworfen wurde. 2 Sam 20, 21. Die hier redenden Rabbinen, Joḥanan und Resch Laqiš, sind Zeitgenossen, R. Joḥanan starb achtzigjährig 279 p. Chr. und R. Jehuda, wenn der erste Nasi gemeint ist, war sein ihn überlebender und doch auch etwas älterer Zeitgenosse, Frankel Introductio in Talmud hieros. P. צג.

Hiernach liegt die Rede des Kaiaphas vollkommen innerhalb des jüdischen Gedankenkreises, man kann sogar daran denken, daß er im Anschluß an die von Šim'on ben Laqiš geäußerte Meinung, Ješu' als todeswert ansieht, wenn er so rasch bereit ist ihn aufzufordern, oder daß er ihn nicht als einen Vollisraeliten ansieht, für den Israel solidarisch einzutreten hat.

Vs. 51 nicht von sich selbst, sondern weil er der Hohepriester war, ohne den Zusatz: τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, der nach dem Vorhergehenden überflüssig, in Syrsin e und Chrysost. VII 801 C

---

[1] Das ist der Sinn nach dem Wortlaute der Tosephta: ואם יְיַחֲדוּהוּ להם כגון שֶׁיְּיַחֲדוּהוּ לשבע בן בכרי יתנוהו להם ואל יהרגו כולם Ed. Zuckermandel I Pag. 39. Hier tritt der Lehrsatz der Solidarität, aber auch die Erwägung, daß der Tod des Einzelnen unter Umständen gefordert werden könne, deutlich hervor. Das letztere ist die Ansicht des R. Joḥanan. Diese Baraitha steht neben der Mischna: Wenn Heiden zu einer Gesellschaft von Weibern sagen: Gebt uns eine, damit wir sie schänden, wo nicht, so schänden wir euch alle, so sollen sich alle schänden lassen, aber kein israelitisches Individuum ausliefern.

[2] Šeba' ben Bikri gilt als todeswürdiger Verbrecher, weil er gegen David Aufruhr erregen wollte. Man muß 2 Sam 20 nachlesen.

(VIII 386 E, IX 564 A) fehlt, während D wenigstens bloß τοῦ ἐνιαυτοῦ ohne ἐκείνου bezeugt. Blass hat es mit Recht gestrichen. Der Gedanke der unbewußten Weissagung, bei welcher ein Wort in ganz anderer Weise in Erfüllung geht, als es der Sprecher gemeint hat, ist jüdisch, ebenso wie der von der Hingabe eines Einzelnen für eine Menge. Er wird von Raschi erwähnt bei seiner Erklärung des verschieden gedeuteten היליכי Exod 2, 9, wo er sagt: Die Tochter Pharaos weissagte ohne zu wissen, was sie weissagte, mit dem zur Mutter des Mose gesprochenem Worte היליכי, dem er den Sinn gibt: Dieses Kind gehört dir.[1] Raschi nimmt hier einfach die schon im Talmud Sotah 12[b] unten gegebene Deutung des R. Ḥamma bar Hannina auf, welcher noch beifügt, die Mutter erhalte nicht nur wieder, was sie verloren habe, sondern noch einen Lohn dazu, wie es den Gerechten zukomme. In dem Sota 12[a] ff. aufbewahrten Midrasch über die Jugend des Mose ist das זה Exod 2, 6 mit der Bemerkung begleitet: אמר ר׳ יוחנן מלמד שנתנבאה שלא מדעתה זה נופל ואין אחר נופל, d. h. R. Joḥanan sagt: Dies lehrt, daß sie weissagte und nicht aus ihrem Bewußtsein redete, da nur dieser (זה) in das Wasser geworfen war und kein anderer, weil — wie Raschi erklärt — an diesem Tage das Gebot, die Knaben in das Wasser zu werfen, aufgehoben war. Griechisch wäre das: ἐπροφήτευσε καὶ οὐκ ἀφ' ἑαυτῆς. Man fühlt, wie nahe sich das mit dem johanneischen Ausdruck berührt. Dazu verweist dann R. Eleazar auf Jes 8, 19: Fraget die Totenbeschwörer usw. von denen er sagt: Sie schauen und wissen nicht, was sie schauen und murmeln ohne zu wissen, was sie murmeln. Danach ist sowohl die Äußerung des Hohenpriesters als die Anwendung, welche der Evangelist von ihr macht, aus rein jüdischen Prämissen völlig erklärbar.[2]

Undeutlich aber ist vorläufig, aus welchem Grunde der Evangelist sagt, Kaiaphas habe nicht von sich selbst, sondern weil er der Hohepriester war, eine unwillkürliche Prophetie ausgesprochen. Die Versuche, dies aus griechischen Quellen zu erläutern, hat schon Lücke als verfehlt erkannt. Vielleicht steckt eine Andeutung des Glaubens, daß an der Familie des Oberpriesters eine prophetische

---

[1] So deutet Onqelos האליכי ית רביא הדין = en tibi filium hunc, während die Massora und Jonathan אובילי ית ר׳ ה׳ versteht: Nimm das Kind mit und säuge es, ich werde dir den Lohn zahlen.

[2] Grotius hat zu unserer Stelle einen hebräischen Glauben angeführt, daß Worte, die dem Munde eines hochstehenden Mannes entfielen, für ein Omen galten. Er zitiert dazu ein Sprichwort: יהיה כשגגה היוצא מלפני לשליט, was dem lateinischen „Absit omen“ entsprechen würde. — Ich finde aber dafür keinen Quellenbeleg.

Qualität hafte, in dem angezogenen Midrasch Sota 12ᵇ unten und gleichlautend Megila 14ᵃ. Er lautet als Erklärung der Worte Exod 15, 20: Und Mirjam, die Prophetin, die Schwester Ahrons, nahm die Cymbel in ihre Hand, folgendermaßen: Es heißt „die Schwester des Ahron“ und nicht „die Schwester des Mose“. Darüber teilt Rab Amram (oder R. Naḥman) mit, daß Rab gesagt hat: Dieser Ausdruck belegt, daß sie „prophezeite“ sofern (oder da) sie die Schwester Ahrons war.[1] — Eine andere dazu gegebene Erklärung, die auch in der Mechilta zu Exod 15, 20 steht, nämlich sie sei so genannt, weil Ahron sein Leben für sie geben wollte, Num 12, 10 ist noch fremdartiger und unbrauchbar.

Trotz der ungenügenden Lösung des letzten Punktes finden wir den Evangelisten in der Darstellung des Kaiaphas und in seiner Verwertung derselben im Banne jüdischer Vorstellungen. Es geht aber über sie hinaus, wenn der Verfasser nun weiter sagt, daß die zerstreuten Gotteskinder nun zu einer Einheit gesammelt werden. Das ist nicht jüdische Diaspora, sondern die vom Logos berührte in der ganzen Welt, die der Einheit der Gemeinde des Logos einverleibt werden. Der Logos wirkte in der Welt, ward aber nicht (allgemein) begriffen; die von ihm berichteten, sind die anderen Schafe von 10, 16, um derenwillen Ješu' sein Leben gleichfalls einsetzt 10, 17 ff. Hier sind wir auf johanneisch-spekulativem Boden.

Vs. 54 schließt sachlich an Vs. 46. Ješu' meidet den gefährlichen Boden, wie er sich Matth 4, 12 zurückzieht, als Johannes in das Gefängnis geworfen war. Syrsin sagt:

ܐܙܠ ܠܗ ܠܐܬܪܐ abiit sibi in locum
ܕܩܪܝܒ ܠܡ[ܕܒܪܐ] qui proprinquus [eremo]
ܕܡܬܩܪܐ ܐܦܪܝܡ quae dicitur Ephrem

und hat nicht ἐκεῖθεν, welches gar keine Anlehnung im Voraufgehenden hat, auch nicht εἰς . . . πόλιν. Pesch fügt beides ein, aber die Raumverhältnisse in Syrsin zeigen, daß dies Zusätze zum alten Texte sind, durch die er mit den Griechen ausgeglichen ist. Das ἐκεῖθεν fehlt auch in D Γ al plus 10, bei Origenes ⁴˒ ³⁹⁷ᵇ und den Altlateinern a b c e ff² Rehd Hieron, erscheint aber in f und ist von

[1] Der Text ist מלמד שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן. Ihre Prophezeiung betraf die Geburt des Moses, von dem sie vor der Geburt weissagte, er werde der Retter Israels werden. Dann wurde das ganze Haus mit Licht bei der Geburt erfüllt, die Mutter gebar ohne Schmerz, und der Vater küßte die junge Prophetin. Als Mose dann in das Wasser geworfen wurde, schlug er sie und sagte: Das ist deine Weissagung!

Blass mit Recht gestrichen. Er nimmt die Lesart von D auf, welcher bietet:

. . . ἀλλὰ ἀπῆλθεν εἰς τὴν χωρᾱ
σαμφουρειν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου εἰς εφραιμ (λεγομενην)
πόλιν κἀκεῖ διέτριβεν μετὰ τῶν | μαθητῶν·

und glaubt nach Reschs Vorgange[1] in σαμφουρειν das Sepharvajim aus 2 Knge 17, 25 wiederzuerkennen, dessen Einwohner um Bethel, nahe bei Ephraim Jos. B. J. 4, 9, 9 sich angesiedelt und der Gegend den Namen gegeben hätten. Ist das richtig, so haben wir einen mystischen Sinn, Ješu' wandelt nicht vor den Juden, aber vor den heidnischen Kolonisten und Ephraimiten. Aber die ganze Kombination mit Sepharvajim ist aus der Luft gegriffen und σαμφουρειν führt lautlich nur auf hebr. צִפֹּרִין, das bekannte heutige Seffuriye,[2] wo R. Jehuda hannasi um zirka 163—193 siebzehn Jahre residierte, und das am Ende des zweiten Jahrhunderts zeitweilig der Sitz des Synhedriums war. Es liegt nördlich von Nazareth, in der Ebene El buttaref. Daneben ist Ephraim als Städtchen bei Bethel (heute Bailîn) bei Jos. B. J. 4, 9, 9 vorhanden, so daß das eine im Norden, das andere im Süden liegt, nahe bei der Wüste aber liegt keines von beiden. Es liegt Kombination von zwei Lesarten vor, die eine gab Samphurin = Ṣipporin, die andere gab Ephraim, beide geographisch so unverständlich, wie Aenon und Bethania als Taufstelle am Jordan.

Wie geht es nun zu, daß alle dem Johannes eigentümlichen geographischen Angaben nebelhaft sind? Ist ihr Sinn mystisch? Oder wagt Jemand das aus Unbekanntschaft des Evangelisten mit den Örtlichkeiten zu erklären, der sich sonst in jüdischen Dingen erfahrener erweist als die Mehrzahl seiner Ausleger? Ich wenigstens glaube an solche Unkenntnis durchaus nicht.

Die Leidensgeschichte.

1. Der litterarische Übergang.

Ješu' ist fern von Jerusalem, nach D im unteren Galiläa, bei der Stadt Ṣipporin, nach den andern Texten bei einem sonst unbekannten Orte Ephraim, das Volk ist neugierig zu wissen, ob er zum bevorstehenden Osterfeste nach Jerusalem kommen wird, die Tempelautoritäten aber treffen ihre Maßregeln für alle Fälle. Das ist alles

---

[1] Texte und Untersuchungen X. 3, 141.

[2] Das μφ ersetzt das doppelte p, wie Σαπφιρα Act 5, 1 = שפירא auch Σαμφιρα geschrieben wird u. dgl. m. Das a für i vor Doppelkonsonanz ist regelmäßig, vgl. Σαμσων für Simson.

ganz einfach, um so sonderbarer ist es dagegen, warum der Text hier bei Syrsin in allen Fugen wankt, ein Text, welcher das Wort Passa vollkommen ausschließt.

Vs. 55 ist die Übersetzung: und es war der Abend, daß die Feste nahe waren zu berichtigen: und es war die Zeit, daß die Feste nahe waren. Die Lesung der Handschrift in Some Pages, wo für die im ersten Drucke gelassene Lücke ܪܡܫܐ = Abend ediert ist, hat Burkitt berichtigt. Es ist ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܙܒܢܐ ܕܩܪܝܒܝܢ zu lesen, also für ܪܡܫܐ ist ܙܒܢܐ zu berichtigen. Aber statt τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, wo Blass τῶν Ἰουδαίων nicht anerkennt, liest Syrsin ܕܩܪܝܒܝܢ ܥܐܕܥܕܐ im Plural = die Feste, was dann in Pesch Harcl und Hrs nach den Griechen geändert ist. Hier ist ܥܐܕܥܕܐ, Fest, nicht Ersatz für πάσχα, wofür Syrsin ܦܛܝܪܐ = ἄζυμα setzt (vgl. P. 114), sondern alter Text, der überall getilgt ist, außer im Altlateiner a. Er bietet: In illo tempore **futura** erat Pascha Judaeorum, wo futura auf ein pluralisches Neutrum weist, da Pascha nicht femininisch behandelt wird. Es treffen zusammen Syrsin und a, in dem für festa dann Pascha Judaeorum eingedrungen ist, sein Urtext war: In illo tempore futura era(n)t festa et ascenderunt multi in Hierosolymis de illa regione ante Pascha ut se purificarent. Das führt auf einen griechischen Urtext dieser Form: καὶ ἦν ὁ καιρὸς (oder κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν) καὶ ἦσαν ἐγγὺς αἱ ἑορταὶ καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ κτλ. Das bedeutet genauer nicht, daß die Festzeit oder der Monat März herangekommen ist, sondern der göttlich bestimmte Zeitpunkt, an welchem sich das Geschick des Menschensohnes vollziehen soll. Der Zeitpunkt war da, die Feste nahten, die Leute erschienen. Vgl. 7, 6. In welchem Sinne ist aber ἑορταί pluralisch gesetzt? Entweder bezeichnet es die sieben Festtage, oder aber es bezeichnet das Passafest des 14. und das Maṣṣotfest des 15.—21. Nisan, die zwei Feste, die nicht in eins verschmolzen sind, noch richtig als ein doppeltes Fest. — Das Alles ist in allen Textformen verwischt, nur die Kombination von Syrsin und a bringt uns auf die Spur. — Der Sinn des ganzen Übergangsstückes ist der, daß der Leser die Bühne vorbereitet sieht, hier das müßige Volk, das kein Interesse nimmt, sondern nur neugierig fragt, was wohl werden werde, dort die zielbewußten Hohenpriester. — Die übrigen kleinen Varianten berühren den Sinn nicht, und lehren nur wieder zum Überflusse, wie an dem Texte gefeilt ist.

2. Die Weihe des Leibes Ješu' für den Tod.

In der Form des Syrsin sieht man noch deutlicher als in der allgemein gewordenen Darstellung, daß die Erzählung unseres Evan-

geliums aus Matth 26, 6, Mark 14, 3 und Luk 7, 37 zusammengeschmolzen und ganz frei mit bestimmter Tendenz verwendet ist. Aus Matthäus stammt das Ausgießen der Salbe über das Haupt, aus Markus die Pistike-Narde[1] und Wertangabe der 300 Denare, aus Lukas das Salben der Füße, das Trocknen mit den Haaren. Syrsin hat im Johannes beides, die Salbung des Hauptes und der Füße samt der Wertangabe, aber in den übrigen Texten ist das getilgt, wie Johannes selbst schon das Zerbrechen des Gefäßes, das Markus berichtet, für seine Darstellung beseitigt, die 300 Denare aber erhalten hat. Betrachten wir nun den Text im Einzelnen, so ist

1. zu fragen, ob der Text der Masse, in welchem das Ausgießen der Salbe auf das Haupt fehlt, durch falsche Ergänzung aus Matthäus erweitert ist, oder ob umgekehrt der Text der Masse durch Streichung der Salbung des Hauptes auf seinen gegenwärtigen Bestand reduziert ist.

Nun betrachte man Vs. 8: τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε (ἕξετε a c) und ohne Verbum bloß πάντοτε b r, die kein habetis bieten, im Zusammenhange, so wird man fühlen, daß dies Wort nach der voraufgehenden Erklärung über den Zweck dieser Salbung ungehörig ist, du sublime au vulgaire. Der Vers ist aber genau aus Matth 26, 11 = Mark 14, 7 entnommen, und im Markus dazu noch durch eine Trivialität: καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοὺς εὖ ποιῆσαι erweitert, die wie eine Erläuterung der Katechetenschule neben dem Urtexte im Matthäus aussieht. Gerade dieser aus Matthäus genommene Vers, der die mystische Betrachtung unterbricht, fehlt nun aber in Syrsin. Ihm sekundieren D d, und A* läßt wenigstens den Schluß nach dem πάντοτε weg. Blass streicht den Vers mit Recht. — Wie hier gefeilt ist, zeigt weiter in Vs. 7 die Schwankung zwischen ἄφες oder ἄφετε, wie Markus bietet. Letzteres gehört zu dem Plurale in Vs. 8 ἔχετε, und fällt mit diesem Verse von selbst, ἄφες aber richtet sich speziell an Judas und das zeugt sachlich gleichfalls gegen Vs. 8. Trotzdem aber ist eine ganze Reihe von Zeugen für ἄφετε vorhanden, und zwar unterliegen dem Redaktionszwange, den die Einsetzung von Vs. 8 ausübt, für ἄφετε eine Reihe von Zeugen, die überdies alle ἵνα τηρήσῃ ausdrücken, während die Zeugen für ἄφες in diesem Punkte auseinandergehen, indem die einen ἵνα τηρήσῃ, die andern aber τετήρηκεν ausdrücken. Hiernach gruppieren sich die Zeugnisse so:

[1] Zur Wortstellung λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου = Mark ἀλάβαστρον μύρου, νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς vgl. Dieterich, Mithrasliturgie 17, 14 μύρου ῥοδίνου καλλίστου ὅσον βούλει.

1. ἄφες αὐτὴν ἵνα τηρήσῃ Altlat bceθ Mm Äth heθgā te'qab, — Memph ⲬⲀⲤ ϨⲒⲚⲀ ⲚⲦⲈⲤⲀⲢⲈϨ, — griech. ℵBD;

2. ἄφες αὐτήν, τετήρηκεν ΔΑΙΓΑ Altlat f Ulf let ija-fastaida, Pesch[1] und Philox, der mit dem Memph gedruckte Araber der Londoner Bibelgesellschaft. دعها انما حفظته, aber Philox hat am Rande notiert: ܬܛܪܝܘܗܝ mit ܕ, also ἵνα τηρήσῃ;

3. ἄφετε · αὐτὴν ἵνα τηρήσῃ,

Altlat a ff[2] δ, in dem ut ausgestrichen, aber auch sonst die Überschreibung der Wörter fehlerhaft ist,

Arm Թող տուք . . ., զի . . . պահեսցէ,

Sahid ⲀⲀⲰⲦⲈⲚ ϨⲀⲢⲞⲤ ϪⲈ ⲈⲤⲈϨⲀⲢⲈϨ,

Hrs שבוקו יתה ד . . . תטורי in Cod. B, aber Cod. C hat singularisch שביק.

Da das ἄφετε der dritten Form durch den Zusammenhang mit der Erwähnung des Judas allein ausgeschlossen wird, so stehen zur Wahl die Formen 1 und 2, also entweder: „Lass' sie bewahren", oder aber: „Lass' sie, sie hat bewahrt". Man kann bei dem ἵνα den Zwecksinn mehr oder weniger betont denken, es ist trotzdem unserem Infinitiv gleich zu achten. Blass, Gr. des neutestl. Griechisch P. 220 ff. Was liefern nun die Syrer zur Entscheidung? Die Pesch hat Singular ܫܒܘܩܝܗ̇ = „lass' sie" und das Perfektum ohne ἵνα: „für den Tag meines Begräbnisses hat sie es bewahrt" und dabei bleibt auch Philox, erst Hrs bringt ἵνα, aber auch ἄφετε in Cod. B. Syrsin endlich mit ܫܒܘܩ ܠܗ̇ ܢܛܪܐ ܠܗ = sine eam servat id ist syntaktisch sonderbar. Ich habe übersetzt: „Lass' sie, [daß] sie es bewahre" und Burkitt hat es mit „suffer her to keep it" ebenso gedeutet. Aber es kann ebensogut übersetzt werden: ἄφες αὐτήν, τηρεῖ αὐτὸ εἰς τ. ἡμ., also Präsens τηρεῖ statt τετήρηκεν. Aber vernünftig ist nur die Lesart τετήρηκε, denn Maria hat die bis dahin aufgehobene Salbe schon verwendet und darum ist „lass sie die Salbe für die zukünftige Bestattung aufbewahren" unsinnig. Was sie ausgegossen hat, das kann sie nicht bewahren, und das ganze auf wiederzusammengewischte Reste zu deuten, ist höchst geschmacklos. In der Tat liefert ja auch Maria die Salbe für die Bestattung nicht, sondern das tut Nikodemus 19, 39. Das „Lass sie" bedeutet so viel als μὴ κόπους παρέχειν Matth 26, 10. Die hier berichtete Salbung an Haupt und Füßen ist die symbolische Weihe für den Tod.

---

[1] Mit ihr geht der arab. Tatian ليوم مدفني حفظته, aber sein اتركوها ἄφετε αὐτήν ist nicht aus Johannes, sondern ausdrücklich als aus Mark 14, 6 stammend bezeichnet.

Aber so einleuchtend das ist, so kann sich mein philologisches Gewissen dabei nicht beruhigen, denn die Wucht der Zeugen für ἵνα τηρήσῃ ist übermächtig, da die ganze dritte Gruppe dafür eintritt. So stehen für ἵνα τηρ. ℵBDKLQXΠ 33, 42, 145, 157, altlateinisch a b c d δ e ff², Memph Sahide Äth, Arm und die Syrer Philox und Hrs, welche in einem Teile der Handschriften unsicher sind und möglicherweise auch Syrsin.

Das Gegengewicht wird gehalten nur von ΔΑΙΓΛ, unc 7, f Ulf Pesch neben einer Überlieferung in Philox und Hrs, die doch selbst strittig ist.

Das aber führt zu der Einsicht, daß ἵνα τηρ., obwohl im gegenwärtigen Texte völlig unbegreiflich, ja gerade darum, das echte ist, zumal es sehr verständlich ist, daß aus dieser Form das τετήρηκεν rational korrigiert ist, jedoch völlig unannehmbar, daß aus dieser einfachen Textform das quälende ἵνα τηρήσῃ entstanden sein soll. Das bedeutet aber, daß die echte Form des Schlusses nicht zum Anfange der Erzählung paßt, daß also der echte, passende Anfang beseitigt ist. Die wahre Störung liegt in Vs. 3—6, die im Originale des Verfassers anders lauteten als wir sie jetzt lesen. Dies beseitigte Original ist durch Kompilation von synoptischen Stellen ersetzt, Matth 26, 7, Mark 14, 3, Luk 7, 37, daher hat Syrsin die Salbung sowohl des Hauptes Matth Mark als der Füße und das Trocknen mit den Haaren Luk, was in den übrigen Redaktionen auf die Füße beschränkt ist, so daß die Beziehung auf die Form des Lukas jetzt nur noch in dem Trocknen mit den Haaren kenntlich ist. Der Name Simons Luk 7, 44, der Matth 26, 6, Mark 14, 3 als Simon der Aussätzige in Bethanien wohnt, — fällt bei Johannes aus, ihm kommt es auf Lazarus an, und die unwillig werdenden Jünger Matth 26, 8, die in Mark 14, 4 beseitigt und durch „Etliche“ = τινές vertreten werden, haben bei Johannes ihren Platz dem Ischarioten Juda abgeben müssen.

Als Originalzug bleibt nur der Satz, daß der Duft der Salbe das ganze Haus erfüllte, von einer Salbung hat Johannes also sicherlich erzählt, vielleicht aber nur von der Absicht des Weibes (hier Maria), Ješu' zu salben, bei der sie die Büchse öffnete, deren Duft das Haus dann erfüllte. Dieser Duft macht Juda aufmerksam, er tadelt nicht die vollzogene, sondern die beabsichtigte Verschwendung — dabei bleibt das Urteil über sein diebisches Motiv völlig bestehen — und die Antwort Ješu' „Lass sie es für meine Bestattung bewahren“ wird verständlich, wenn das Weib, durch Juda gehindert, ihre Absicht nicht ausgeführt hat. — Den wirklichen Tenor der Urform behaupte ich nicht hiemit angegeben zu haben, ich kombiniere

nur ein Ungefähres, das zu ἄφες αὐτὴν ἵνα τηρήσῃ paßt, da dies sehr gut bezeugt, zum Vorstehenden aber ganz unschicklich ist. Ist dies alter Text, so ist die Salbungsgeschichte alteriert, ist diese echt, so bleibt das ἵνα τηρήσῃ nicht nur sachlich, sondern auch textgeschichtlich unlösbar, da es aus τετήρηκεν nicht entstanden sein kann.[1]

Bei der sich so ergebenden Beseitigung des johanneischen Originales, das sicherlich einen mystischen Sinn einschloß, ist es ganz verlorene Mühe, den mystischen Ursinn der Stelle ausfinden zu wollen, er ist beseitigt, und das wird keinen andern Grund haben als seinen höchst pneumatischen Charakter, der den kirchlichen Superrevisoren, welche das Evangelium für die Großkirche bearbeiteten, unangemessen erschien. So haben dieselben Redaktoren in 3, 8 das Wasser und in 6, 54 das Fleisch und das Blut eingesetzt, um das peumatisch-mystische Wiedergeborenwerden und Leben in Ješu' mit der kirchlichen Lehrform auszugleichen.

3. Der Beschluß, auch Lazarus zu töten.

Vs. 9—11. Syrsin zeigt gegen Pesch die ältere Textform, die sachlich bedeutende Varianten enthält. Sie drückt aus: καὶ ἤκουσαν ὄχλοι πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδαίων, was an D d anschließt, der ὄχλος δὲ πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἤκουσαν bietet und zu dem a mit Korrektur des Numerus steht: turba autem multa ex Judaeis audiit. Dieser lateinische Text ist weit verbreitet (b c ff² auch wohl e). Statt ἤκουσαν bietet Syrsin. ܘܝܕܥܘ = καὶ ἔγνωκαν, hat aber nicht ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδ., was eine recht ungewöhnliche Form wäre, sondern πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδ. vgl. 11, 19, so daß das ὄχλος verdächtig wird. So ist ἤκουσαν von D Altlat und Pesch vertreten, ὄχλος überall außer bei Syrsin vorhanden, und statt ἤκουσαν ist überliefert ἔγνω oder ἔγνωσαν im Syrsin Philox Hrs Ulf (f a n P) Arm (գիտաց) Memph Äth Sahide[2] und in der griechischen Masse ℵ B A Δ al. Vergleicht man nun aber das ungehörige ἔγνω οὖν ὁ ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδ. in ℵ B*L mit der Korrektur in B³, der A al folgen und die das ὁ streicht: ἔγνω οὖν ὄχλος πολύς, so sieht man, daß eine gemischte Lesart eingerenkt ist, einmal ὁ ὄχλος τῶν Ἰουδαίων, dann πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδ. Dies Spiel zwischen ὄχλος und πολλοί wiederholt sich in Vs. 18 ähnlich. Die alte Form ist in Syrsin

---

[1] Einen ganz ähnlichen Fall der Textbehandlung im Altertume bietet Matth 21, 28 das Gleichnis von den zwei Söhnen, wo Prämisse und nichtverstandener Schluß ausgeglichen werden sollen. Die einen korrigieren die Prämisse durch Umstellung, die andern durch Wechsel der Zahlen, der erste, der zweite. Vgl. I, 238, II, 291.

[2] Tischendorf und Tregelles führen auch den Sahiden an, aber bei Schwarze hat er ⲁⲩⲉⲓⲙⲉ = cognoverunt. Bei Ballestri fehlt das Stückchen.

bewahrt, der mit e stimmt, wo turba deutlich Interpolation ist und plurimi für plurima herzustellen ist, dann aber das altlat. audierunt erscheint. Er hat plurima (lies plurimi) autem turba (zu streichen) Judaeorum audierunt. Auch der Äth hat nur πολλοί und nichts von ὄχλος.

Die folgende bedeutungsvolle Differenz ist, daß Syrsin das μόνον in οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον wegläßt, womit dann das καί in ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λαζ. von selbst fällt. Dies μόνον und καί ist in Pesch Tatian arab. Philox Ulf (ni in Jesuis ainis ak ei jah Laz.) Arm Memph Sahid Äth und die griechische Masse eingeschoben, aber mit Syrsin geht D οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν ἀλλ' ἵνα τὸν Λάζαρον ἴδωσι, dem d b e non propter Jesum sed ut Lazarum videant (b e viderint) entsprechen. Aus den Altlateinern sieht man noch, daß ihnen das καί nicht überall vorlag, denn a schreibt sed ut Lazar(um) viderint und so c ff², während f δ al sed ut et oder sed et ut zurecht stellen. Selbst Hieronymus hat das καί = et noch nicht eingesetzt, das auch im Äth noch fehlt. — In Vs. 11 übergeht Syrsin das ganz überflüssige ὑπῆγον τῶν Ἰουδαίων, wo schon die Wortstellung das Ἰουδαίων als falsch eingerückte Glosse erkennen läßt. Diese schlechte Einsetzung „verbessern“ dann Pesch und D d a c e ff² Äth Sahid Arm, womit alle Spuren der Textgeschichte glücklich verwischt sind. Mit Syrsin steht hier kein anderer Zeuge, trotzdem hat schon Blass: ὅτι πολλοὶ δι' αὐτὸν (wofür Syrsin διὰ τὸν Λάζαρον setzt) ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν.

Für die höhere Auslegung erwächst die Frage: Was soll es bedeuten, daß hier ein Anschlag auf das Leben des Lazarus berichtet wird, von dem späterhin nicht wieder die Rede ist? Was wird durch Lazarus symbolisiert? Jedenfalls etwas, das den Juden höchst verhaßt ist. Die psychische Kirche derer, welche an der leiblichen Auferstehung hingen und die wahre Auferstehung nicht im geistigen Leben mit Ješu' erkannten? Das wäre die nicht von Gnosis erleuchtete christliche Menge.

4. Der Einzug.

Ich habe zu Luk 19, 29 auf die weitreichende Bedeutung der Lesarten des Syrsin hingewiesen, die einen Blick in die Entwicklung des Prophetenpragmatismus eröffnen, nach welchem die ältesten Erzähler der Schicksale Ješu' ganz einfache und selbstverständliche Züge, wie das Reiten auf einem Esel, so zu wenden wußten, daß sie als Erfüllungen alter Weissagungen und als Bestätigungen seiner göttlichen Sendung erschienen. Hier ist ja deutlich gesagt, daß erst später die Schüler Ješu' die Art, wie Ješu' in die Stadt geritten ist, — in die er aber nach Johannes gar nicht gelangt, — mit Zach 9, 9 verbunden und als Erfüllung dieser Weissagung angesehen

haben. Die Punkte, in denen Syrsin von allen übrigen Texten abweicht, sind

Vs. 12. Und am anderen Tage ging er aus und kam zum Ölberge, und da die vielen Volkshaufen . . . hörten, daß Ješu' nach Jerusalem komme, nahmen sie Zweige von Palmen etc. Hier ist die Anknüpfung klar; sechs Tage vor dem Feste, welche Markus genau ausfüllt, wie ich Matth. P. 375 dargelegt habe, war das Gastmal in Bethanien 12, 1, am fünften Tage will Ješu' in die Stadt, wobei ihm die Volksmassen entgegenzogen. Diese Anknüpfung muß aus ältesten Berichten entnommen sein, weil Johannes von der Chronologie nach sechs Tagen gar keinen Gebrauch macht, sie also nicht etwa konstruiert, sondern aus der zu seiner Zeit geläufigen evangelischen Überlieferung aufgenommen hat. — Die Anknüpfung, daß Ješu' ging, hat kein späterer Syrer, sie sind mit dem griechischen Texte in Einklang gebracht. Ihn drücken auch sachlich aus Arm Äth Ulf, die Lateiner und Ägypter, die ganze Überlieferung steht gegen Syrsin. Warum sollte er aber seine Vorlage verlassen haben? Das Wortgefüge bei den Griechen ist syntaktisch schlecht, denn ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθών mit folgendem ἀκούσαντες und ἔλαβον ist kaum erträglich. Daher wird das ὁ in ℵ*Δ gestrichen, und umgekehrt in BL ὁ ὄχλος hergestellt, im Äth aber homines multi (sab'e bezuḫân) geschrieben. Blass stellt nach Vermutung her: ὁ ὄχλος [πολὺς] ὁ ἐλθών; aber das ist nur ein Pflaster, denn er ignoriert den Überschuß und die andere Anknüpfung des Syrsin ܘܠܝܘܡܐ ܐܚܪܢܐ ܢܦܩ ܘܐܬܐ ܠܛܘܪܐ ܕܙܝܬܐ ܘܟܢ̈ܫܐ = καὶ τῷ ἐπαύριον ἐξῆλθεν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν καὶ οἱ ὄχλοι οἱ πολλοὶ οἱ ἐλθόντες εἰς τὴν ἑορτὴν κτλ.

Vs. 13. Zweige der Palmen. Ich merke an, daß Philox das alte ܣܘ̈ܟܐ ܕܕܩܠܐ durch ܐܘܫܥ̈ܢܐ ܕܕܩܠܐ ersetzt und damit zeigt, daß das jüdische הושענא, welches die Bachweide bezeichnet, mit der am siebenten Tage des Laubhüttenfestes eine gewisse Prozession gemacht wurde, der vom Gebete Ps. 118, 25, das an ihm gesprochen wurde, auch der Hosannatag hieß, den Syrern in einer erweiterten Bedeutung im 5. Jahrhundert schon geläufig war. Wenn Payne-Smith es als Thyrsos, mit Blumen bekränzte Stäbe deutet nach Judith 15, 13, so muß es doch hier wie 1 Makk 13, 51 genau als Zweig gefaßt werden, woraus dann der arabische Name des Palmsonntags, eigentlich 'Ošanna = Zweigsonntag, entstanden ist, der احد الشعانين aḥad eš-ša'ânîn heißt. In der Gemara Sukkot 37[a] redet Rabba zu den Leuten, die beim Exiloberhaupte die Hosa'na „binden", so daß es die zusammengebundenen Weidenzweige bedeuten muß und von der Festpalme (Lulab) verschieden war. Beide zusammen bildeten den Feststrauß, der geschüttelt wurde bei dem Absingen des Hallel,

das ja auch am Hüttenfeste gesungen wurde (vgl. Luk P. 425). Dies Schütteln fand statt bei dem „Danket dem Herrn“ am Anfange und am Schlusse und bei dem Hošia'na nach Hillel, während Schammai das auch auf das „Ach Herr, lass es gelingen“ (אנא י׳ הצליחה נא) ausdehnt. R. Gamliel II. und Hosea schüttelten nach dem Zeugnisse des Aqiba nur beim Hošia'na Sukka 3, 9.

Dies Alles geht nun aber auf das Laubhüttenfest, an dem man bei der Umkreisung des Altars rief: Hoschîa'na, und nicht auf das Passa. Es ist also hier ein freigewählter Zuruf, und nun fehlt im Syrsin das εὐλογημένος der übrigen Texte, er hat nur ὡσάννα ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, was uns auf den Sinn und die Form von ὡσάννα führt.

Die Wurzel ישע ist im Aramäischen nicht gebräuchlich, in den Targumen wird für הושיע stets פרק, d. h. erretten gesetzt. Aber das hebr. הושיע־נא ist in der Vulgärsprache aramäisch umgewandelt, wenn für hošîa' gesagt ist hoša' oder 'oša', der Sinn ist sicher „hilf, rette“. Mag man nun das na als Partikel = doch fassen, was es hebräisch bedeutet, oder als Pronomen nos, also serva nos, in jedem Falle muß ein Vokativ folgen. Dies na aber als „doch“ zu verstehen, ist sehr unwahrscheinlich, denn diese Partikel ist nicht aramäisch, das syrische ni = ܢܐ ist Lehnwort, die Volksmasse verstand sicher nichts anderes als serva nos. Fehlt nun hier das εὐλογήμενος, so bedeutet der Text: Rette uns, du, der im Namen Adonais kommt, der König Israels. Ganz falsch ist das Wort Osanna aber schon in Matth 21, 9 ὡσάννα τῷ υἱῷ Δαβίδ und ὡσάννα ἐν ὑψίστοις, was nichts bedeuten kann als: Ehre und Preis dem Davidsohne, Ehre und Preis in den Höhen, einen Sinn, den Osanna unter keinen Umständen gehabt hat, der ihm aber auf Grund dieser Stelle von den spätern syrischen Lexikographen beigelegt ist.[1] Vgl. Payne-Smith s. v. Im Matthäus beruht das auf späterer Umbildung, von der Mark 11, 9 freigeblieben ist, der aber das εὐλογημένος hat, das Johannes in Syrsin noch nicht aufweist.

Wenn nun endlich Vs. 14 gelesen wird: Ješu' aber ritt auf einem Esel, ohne das εὑρών aller übrigen Texte, so daß er ausdrückt: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐκάθητο ἐπὶ ὀναρίου — dem auch Blass die Zensur erteilt: placere potest quod habet Syrus — so entsteht die Form des einfachsten und ältesten Berichtes über den Einzug, der später unter

---

[1] Dalman, Grammatik d. jüd. pal. Aramäisch, hat P. 198, Anm. 3, τῷ υἱῷ gegen die Übersetzung: Hilf uns oder Hilf doch ins Feld geführt. Er hätte umgekehrt den sichern Sinn: „Hilf uns“ gegen den Dativ ins Feld führen sollen. Er hat keine jüdische Stelle beigebracht, in der Hosanna etwas wie Lob und Preis bedeutet.

die Beleuchtung von Zach 9, 9 gerückt und in Stücke des prophetischen Beweises umgearbeitet ist. Durch Einsetzung von εὑρών ist der Johannestext den Synoptikern angenähert. Denn, daß bei Jerusalem die herrenlosen Esel mit Zaum und Sattel nur so herumliefen, daß man sie auf den Wegen „finden“ konnte und dann einfach darauf wegritt, das wird kein Verständiger annehmen. Aber Matth 21, 2, Mark 11, 4, Luk 19, 30 fanden die Jünger das angebundene Füllen, das ihnen Ješu' zu bringen befohlen hatte, an dem bezeichneten Orte, und daher wird hier die Ergänzung des εὑρών zu erklären sein. Ich fasse unter Verweisung auf Luk P. 370 die Entwicklung der Einzugsgeschichte in folgenden Stufen zusammen:

1. Einfaches, natürliches Reiten auf einem Esel, den Ješu' nicht unterwegs „fand“, sondern von Bethanien aus ritt, wo ihm seine Freunde leicht ein Tier beschaffen konnten. Auf dem Wege wird er von der Menge als Messiaskönig begrüßt.

2. Die Beobachtung, daß dieser Einzug so verlaufen ist, wie der Prophet vorausgesagt hatte, die die Jünger nach der Verherrlichung Ješu' machten Joh 12, 16, während sie zur Zeit des Ereignisses kein Arg daraus hatten. Damit ist dann zugleich bewiesen, daß Johannes von der ganzen synoptischen Sendung der Jünger, um die Esel herbeizuholen, nichts wußte oder nichts wissen wollte. Die nachträgliche Erkenntnis, daß der Einzug gemäß dem Prophetenworte erfolgt sei, bestätigte eben den Messiascharakter — den Ješu' selbst freilich entschieden ablehnte —, denn diese Art des Einzugs gehörte zum Programme. Das lehrt Sanhedr. 98[a], wo nach R. Alexandrai der R. Jehošua' ben Levi[1] den Widerspruch hervorgehoben hat zwischen Dan 7, 13 und Zach 9, 9, dem Kommen mit den Wolken des Himmels und dem Reiten auf einem Esel, und wo der König Schapur für den Ritt, den die Juden auf einem Esel erwarten, ein glänzendes Roß zur Verfügung stellt, was wohl Spott sein soll.[2] Die weite Verbreitung und das Alter des Glaubens an den Einzug des Messias auf einem Esel gibt sich auch darin kund, daß nach den Regeln der Traumdeutung das Erblicken eines Esels im Traume ein Hinweis auf die Zeit der Erlösung ist. Berachot 56[b]: Wer einen Esel sieht, der hoffe auf die Erlösung, denn es heißt: Siehe, dein König kommt, reitend auf einem Esel.

3. Die legendarische Ausbildung auf Grund der Zacharjastelle, wo Eselin und Eselsfüllen ganz vorschriftsmäßig herbeigeschafft

[1] Jošua' gehörte zum ersten palästinischen Amoräergeschlechte, lebte also zirka 200—230. Eine Generation später fällt dann R. Alexandrai.

[2] Auf die Schwankungen der Lesarten für ברקא und גיני brauche ich hier nicht einzugehen.

werden, und wo der Messias als „ihr Herr“, d. h. der Herr dieser für ihn speziell bestimmten Tiere erscheint. So Matthäus.

4. Die Abminderung von Eselin und Füllen auf ein Füllen allein, das kein Mensch zuvor je geritten hat und das „seinem Herrn“ von Nöten ist, bei Mark P. 131 und Luk P. 373.

Man versuche diese genetische Anordnung umzukehren, wenn man es kann! Es wird nicht gehen und darum ist unter diesen notorisch sekundären Legendenformen die des Matthäus die ältere, die der andern Synoptiker die abgeplattete rationale. War einmal der Ritt auf einem Tiere formiert, so hätte keine Macht der Erde einen griechischen Überarbeiter dazu gebracht, um des Zacharja willen das Eselfüllen wieder daneben zu stellen.

Von Einzelnheiten verdient noch Erwähnung, daß Vs. 16 Syrsin las: ταῦτα τὸ πρῶτον οὐκ ἔγνωσαν οἱ μαθ. αὐτοῦ, wozu der Äth stimmt, was Pesch willkürlich ändert: ταῦτα δὲ οὐκ ἐγν. οἱ μαθ. αὐτοῦ κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν, während die Masse es nach hinten rückt: οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὸ πρῶτον. Weiter setzt er für ὅτε ἐδοξάσθη ein „als unser Herr seine Herrlichkeit empfing“, so daß mâran für Ἰησοῦς erscheint, also die Hand tätig war, die wir Matth P. 130, Luk P. 231 kennen gelernt haben.

V. 17. Und dies [nämlich den feierlichen Einzug] taten ihm die Volksschar, die mit ihm war, welche erzählten usw. und dadurch noch andere herbeilockten. Diese Anknüpfung ist besser als die der Griechen, bei denen das καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ ganz zwecklos steht und nachklappt und das ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ganz nichtssagend ist. Damit hängt dann die weitere Verschlechterung der Griechen zusammen, die für ὅτι ἐφώνησεν des Syrsin, mit dem DE*KLΠ a b c e ff²d r Memph Sahid Äth Arm Pesch übereinstimmen, — ὅτε einsetzen. Das tut die junge Schicht der Syrer, Philox und Hrs, womit gegeben ist, daß diese Lesart im 6. Jahrhundert rezipiert, im 3. aber nicht anerkannt war. Und dennoch ist sie gerade in ℵABΔ aufgenommen — also von Westcott-Hort rezipiert gegen Tischendorf und Lachmann. — Ihr erster Zeuge ist Hieronymus und f. Nun verbindet sich das ἐμαρτύρει mit dem Anwesendsein bei der Erweckung, wir haben Augenzeugen, aber die ganze Stelle ist verkehrt erweitert. Syrsin bietet nur καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ᾽ αὐτοῦ, οἳ ἔλεγον (ἱστόρουν?) ὡς τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι οὗτοι ὑπήντησαν αὐτῷ ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον. Οἱ δὲ (nicht οὖν) Φαρισαῖοι κτλ. Das δέ statt οὖν, das Alles verwischt, macht den Gegensatz klar und scharf, es wird geboten von Syrsin Pesch Hrs Arm (Խսկ) Altlat cff² Rehd f und griechisch von K plur[15], wogegen die jüngere syrische und lateinische Stufe (Philox οὖν = ܗܟܝܠ, Hieron = ergo) einsetzt,

was die ganze griechische Masse von ℵBADΔ an hat. Dieser Text ist auch ägyptisch, da ihn beide Übersetzer enthalten, Memph ⲞⲨⲚ, Sahide ϬⲈ.

Sonach haben wir den Abschnitt in zwei Formen, die eine von Syrsin erhalten ohne εὑρών Vs. 14 und ohne εὐλογημένος Vs. 13 und noch nicht durch das ἐμαρτύρει οὖν verdorben. Die andere Form, die das Alles enthält, — also aus einer einheitlichen Grundredaktion hervorgegangen ist, — zerspaltet sich wieder vornehmlich in dem ὅτι oder ὅτε, wo wir gerade BℵAΔ auf der falschen Seite finden. Diese ist dann von Westcott-Hort ediert, vermöge ihres Aberglaubens an B und ℵ.

In Wahrheit kann hier nicht aus diesem oder jenem Codex emendiert und ein Mischmasch gemacht werden, das ergibt ganz unbrauchbare Willkür. Es ist zu wählen zwischen der griechischen Masse und dem Syrsin, und die Wahl zu entscheiden nach dem besseren und strafferen Zusammenhange, der bei Syrsin liegt. Man beachte besonders das auf weite Entfernung hin nach kluger Redaktion riechende εὑρών in Vs. 14. Durch dieses Wort wird die synoptische Darstellung in die alte Urerzählung eingetragen, welche den Herrn seinen Esel holen läßt, d. h. den für den Messias bestimmten Esel, wie Luk P. 373 gesagt ist. Ein solches für den Messias prädestiniertes Reittier konnte ich zu Lukas nicht nachweisen, ich mußte aber aus dem Zusammenhange auf einen solchen Glauben der Juden schließen. Jetzt kann ich mehr, aber doch noch nicht genug sagen. Eine vor der Schöpfung vorhandene, für Bileam bestimmte Eselin kennt Pesaḥ 54[a] unter den am Vorabend des Schöpfungssabbaths geschaffenen Dingen, über welche oben P. 197f. geredet ist. Es heißt dort, daß פתיחת פי האתון, d. i. die Öffnung des Mundes der Eselin (Bileams) zu diesen präexistenten Dingen gehört. Vgl. Aboth 5, 6. Daneben wird auch הפרד, d. i. der Maulesel genannt, den auf das Reittier des Messias zu deuten indessen nicht angeht, da dort eine andere, hier nicht zu wiederholende Deutung gegeben wird. Hingegen weiß Raschi zu Exod 4, 20 zu berichten: Der hier im Singular erwähnte Esel (חמור), auf den Mose sein Weib und seine Söhne setzte, — was auffällt, weil auf einem Tiere so viele Personen reiten sollen — das ist derselbe Esel, den Abraham gesattelt hat, als er zur Bindung und Opferung des Isaak wanderte Genes 22, 3, und derselbe auch, auf dem sich der König Messias offenbaren wird, wie Zach 9, 9 sagt.[1]

---

[1] Der Text lautet: חמור מיוחד הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתיד מלך המשיח עליו שנאמר עני ורוכבא על חמור׳ Die Quelle Raschis zu ermitteln, ist mir nicht gelungen.

Das ist ja nicht genau so, wie es der Evangelientext fordert, aber es zeigt einen an den entscheidenden Stellen der israelitischen Geschichte immer wieder auftauchenden identischen Esel, der für das höchste religiöse Verdienst Abrahams, für Moses' Zug zur Befreiung Israels aus Ägypten und für den Antitypus, die Offenbarung des Zukunftsbefreiers, des Messias, aufbewahrt ist. Wo er gedacht wird, das ist nicht gesagt, aber er ist zur Stelle, wenn sein Herr seiner bedarf. Dieser jüdischen Spekulation entspricht genau nur Matthäus, denn Mark 11, 2 und Luk 19, 30 lassen die Eselin ganz fallen, auf der doch Ješu' gerade reitend zu denken ist, und behalten nur das Füllen, aber mit dem Zusatze, daß zuvor kein Mensch darauf geritten ist, wodurch die Beziehung auf den messianisch prädestinierten Esel, den schon Mose und Abraham benutzt haben, aufgehoben wird. Das ist ein wuchtiger Grund gegen die Priorität des Markusberichtes, der rationalisiert ist, und der in der Leugnung des früheren Gebrauches des Tieres eine Geschmacksrichtung zum Ausdrucke bringt, welche der des erwähnten Midrasch geradezu entgegengesetzt ist. Entstanden ist dieses ganze Stück prophetischen Beweises — der überhaupt unter den Begriff Midrasch zu stellen ist — in frühesten christlichen und eben darum rein judenchristlichen Kreisen. Woher hätten diese ihre Schriftanwendung lernen können als von den Männern des Midrasch? Wollten die Erforscher des Urchristentums sich dies recht klar machen, man kann ohne Kenntnis des Midrasch nur stümpern.

5. Die Verherrlichung Ješu' und das Gericht über die Welt.

Wenn irgendwo, so wird es hier deutlich, daß die als Geschichten erzählten Gelegenheitsursachen, durch welche die Reden Ješu' ausgelöst wurden, ungeachtet ihrer symbolischen Bedeutung für den Evangelisten, verhältnismäßig nebensächlich sind, denn die weitere Entwicklung des Gesuches der Heiden, Ješu' zu sehen, und der Erfolg ihrer Bitte wird gar nicht berichtet, sondern entschwindet dem Blicke. Der Sinn der Erzählung ist dagegen sehr deutlich, es soll das Eintreten der Heidenwelt in die Gefolgschaft Ješu' dargestellt und dies Ereignis als sein höchster Triumph, als die höchste Vollendung seines Wirkens hervorgehoben werden. Die Stelle, an welcher der Bericht steht, ist mit Vorbedacht gewählt, sie ist die denkbar geeignetste, nach der feierlichen Einholung durch die Juden und vor der Entwicklung des Abschieds von den Jüngern und dem Tode. Mit dem Anschlusse der Heidenwelt ist die Weltherrschaft Ješu' vollendet, was er später den Jüngern sagt, gilt nicht ihnen

und den Juden, sondern der Welt. Die Bedeutung des Ereignisses wird durch ein Bath Qol verbürgt.

Die Form der Verbürgung, das Bath Qol, ist streng jüdisch, aber durch die Erwähnung des Donners wird die Reinheit der jüdischen Vorstellung getrübt. Denn ein Bath Qol und ein Donner sind für jüdisches Empfinden völlig verschiedene Begriffe, die nie zusammen erscheinen. Jahve, der das Bath Qol, d. h. eine φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (vgl. Matth P. 50) sendet, spricht nie im Donner, auch Exod 20, 18 und 19, 19 nicht, wo בקול vom Targum Jonathan als „mit lieblicher Stimme", von Luther „laut" gedeutet, also nicht vom Donner verstanden wird, und Hiob 37, 4; 2 Sam 22, 14 ist der Donner zwar ein Brüllen Jahves, nicht aber auch umgekehrt Jahves Wort wie ein Donner. Elia hört die Stimme, nachdem Sturm, Erdbeben und Feuer vorbeigezogen und ein leiser Windhauch gefolgt ist 1 Knge 19, 12, und wo es nahe gelegen hätte, Jahve im Donner sprechen zu lassen, Exod 20, 18, da geschieht es nicht. Auch erscheint der Donner nirgend wie eine Bestätigung eines Wortes Jahves, wie er bei den Griechen als eine Bestätigung eines Orakels vorkommt, so Odyss. 20, 120, wo Zeus durch einen Donner die von der getreidemahlenden Sklavin gesprochene φήμη, aus der Odysseus sich ein Omen nimmt, durch einen Donner bewährt.[1]

Das Bath Qol ist kein Omen, sondern eine öffentliche Erklärung Jahves — so auch bei Johannes dem Täufer in der synoptischen Darstellung, nicht aber bei Johannes, der die himmlische Stimme wegläßt — die Griechen aber kennen eine solche Deklaration nicht, ihr κληδών ist keine Gottesstimme, sondern ein Omen, das aus einer menschlichen Rede entnommen wird Herodot 5, 72; 9, 91 und, wie die Römer sagen: accipio omen, so die Griechen δέχομαι τὴν κληδόνα Lucian De laps. in sal. 8, wofür bei Herodot 9, 91 δέκομαι τὸν οἰωνόν gebraucht wird. Es gleicht den in der Anmerkung 1 genannten jüdischen Omina. Auch die θεοῦ ὀμφή ist ein Orakel, nicht eine öffentliche Erklärung des Gottes Odyssee 3, 215; sondern eine private, die auch ein Traum vermittelt Il. 2, 41. Die griechische ὄσσα antwortet auf einen bestimmten Anruf, ἀντεφθέγξατο δ' ἀρτιεπὴς πατρία ὄσσα, μετάλλασέν τέ μιν · Ὄρσο τέκνον sagt Pindar Ol. 6, 62, d. h. Es antwortete die wahrhafte väterliche Stimme des Apollon (dem Iamos) sich seiner annehmend:[2] Erhebe dich, Kind. Das ist ein Gespräch

[1] Beispiele solcher aus zufällig vernommenen Worten abgeleiteten Omina auf jüdischem Boden sind Matth P. 51 Anmerkung gegeben. Donner kommt dabei nicht vor.

[2] So nach der Erklärung der Scholien.

zwischen zwei Personen, wie zwischen Jahve und Mose, aber keine Deklaration.

So fehlt den Griechen die Idee des Bath Qol, den Juden die des Donners, und es ergibt sich, daß der Evangelist hier den Donner griechischen, das Bath Qol jüdischen Vorstellungen entlehnt und diese ineinander gefügt hat. Denn wo jüdisch vom Klange eines Bath Qol geredet wird, da ist es alles nur kein Donner. Wir lesen Berachot 3[a], daß das Bath Qol, welches R. Jose beim Betreten einer Ruine hörte, und das Jahves eigenes Wort war, wie das dumpfe Knurren oder Girren einer Taube — כנהמת יונה — klang und lautete: Wehe den Kindern, um derentwillen ich (Jahve) mein Haus zerstört habe usw. Eine solche Stimme ließ sich auch bei den Disputationen zwischen den Hilleliten und den Anhängern Šammajs hören und entschied für Hillels Schule Erub. 13[b], 7[a], Pesaḥ 114[a] (Jerus Berach. I 3[b]), kritische Männer aber lehnten ein Bath Qol als Beweismittel überhaupt ab, wie R. Jehošua' sagte: אין משגיחין בבת קול, d. h. Man beachtet ein Bath Qol nicht Berach. 52[a], worauf öfter zurückgewiesen wird. Vgl. Bab. meṣ. 59[b], Jebam 14[a]. Donnergleich war also für die Juden ein Bath Qol nicht, und wenn bei der Verklärung die Jünger sich fürchteten, als sie das Bath Qol aus der Wolke hörten, so war es die Sache an sich, nicht der gewaltige Ton Matth 17, 4, Luk 9, 35, was für die an Markus als ältestes Evangelium noch Glaubenden aus Mark 9, 8 deutlich werden muß, wo sich die Männer erstaunt umsehen und nicht weiter niederfallen wie Matth 17, 6, nachdem sie sich vorher über die Erscheinung erschreckt hatten, so daß Petrus nicht wußte, was er sagte. Wie kann man diese Darstellung für die älteste halten gegenüber der in korrekt jüdischen Formen einherschreitenden des Matthäus! Lukas läßt dann aus Rücksicht auf den Apostel den Zug fallen, daß Petrus aus Schrecken nicht wußte, was er sagte, er läßt die Männer vor dem Hineingehen in die Wolke sich ängstigen und die ganze Erscheinung mit dem Erklingen der Stimme schwinden, so daß Ješu' allein war. Hier ist nirgends für einen Donner Platz, deutlich aber, daß die Synoptiker eine Vision mit einem echt jüdisch gedachten Bath Qol verbunden darstellen. Von dieser Basis ist Johannes abgewichen.

Den wirklichen Sinn des Abschnittes, daß es sich um die Erstlinge der Heiden allgemein handelt, hat die Mehrzahl der alten Übersetzer vollkommen verstanden, an ihrer Spitze Syrsín.

Vs. 20. Und es waren etliche von den Heiden, denn das bedeutet sein Wort Armaye hier und 7, 35, wo Syrcrt dasselbe hat. Hrs benutzt dasselbe technische Wort, das Pesch durch ܥܡܡ̈ܐ = ἔθνη, Philox durch ܚܢ̈ܦܐ = pagani, idolatrae ersetzt. Dies Ver-

ständnis teilt auch der Arm mit հեթանոսք und Ulf mit þiudo. Selbst die Altlat g f und Hieron bieten gentiles. Nur die ägyptische Seite (Memph Sahid Äth) erhalten das Ἕλληνες genau, das übrigens selbst Wanderwort ist, da ℵ B D Ἕλληνές τινες, hingegen A Δ τινὲς Ἕλληνες bieten und 69 (Ferrar) gar mit Weglassung von Ἕλληνες ἐκ nur ἦσαν δέ τινες τῶν ἀναβαινόντων hat, was sachlich vollkommen unsinnig ist. Obwohl so Ἕλληνες direkt nur ägyptischer Text ist, so darf man doch nicht nach den übrigen Zeugen etwa ἐθνικοί für Ἕλληνες einstellen, denn auch sonst schreiben Syrer Lat Arm und Ulf statt Ἕλληνες ihr Armaye, gentiles, հեթանոսք, þiudo, ja Mark 7, 36 haidno Act 16, 1, 3, Gal 2, 3; 3, 28, Col 3, 11, und für ἐθνικῶς, ܐܪܡܐܝܬ, gentiliter, հեթանոսաբար, þiudisko Gal. 2, 14. Wir haben also Ἕλληνες nicht zu ändern, aber nicht als Nationalgriechen, sondern als Heiden zu verstehen.

Und da nun liegt der Knoten der Sache, denn wenn man, um den Schwierigkeiten zu entgehen, griechische Proselyten verstehen will, wie Act 2, 5 umgekehrt echte Juden, die in der weltweiten Diaspora leben, gemeint sind, so wird damit die ganze Tendenz der Erzählung vernichtet, wenn man aber nach der richtigen Auffassung der Alten echte Heiden darunter versteht, so muß man sich fragen, was diese zum Passa in Jerusalem zu suchen hatten, und wo sie etwa ihre Anbetung vollziehen konnten und durften, da sie nicht über den Vorhof der Heiden hinaus in die heiligen Räume eindringen konnten. Ein Unbeschnittener konnte am Passa nicht teilnehmen Exod 12, 43—48, den Tempel konnte der Fremde nicht betreten, was wollten also diese Heiden? Man hüte sich vor der Ausrede, daß fremde Fürsten und vornehme Herren, wie Alexander der Große, wie Vitellius Jos Arch 18, 5, 3 und M. Agrippa Philo Leg ad Cajum 37 den Tempelraum betreten durften, daraus folgt für den Privatmann gar nichts. Augustus belobte sogar seinen Neffen Cajus, daß er nicht in Jerusalem angebetet habe (supplicasset) Sueton Aug. 93, die Beteiligung an fremden Kulten fand er unpassend. Ebensowenig ist aus dem Umstande zu folgern, daß von Heiden gesandte Opfer wirklich angenommen und dargebracht wurden Joseph B. J. 2, 17, 3, worüber Menaḥot 51[b] = Scheqal 6 und Scheqal 1, 5 verhandelt wird. Nach der letzteren Stelle nimmt man vom Nichtjuden nur Gelübde und Freiwilliges (נדבה und נדר), nach der ersteren auch ein Brandopfer. Aber er ist bei der Opferung nicht zugegen, er hat es von ferne hergeschickt und die talmudische Frage dabei lautet: Wer hat die Nebenausgaben für Trankopfer zu tragen, der Spender oder die israelitische Tempelkasse? Nach alledem wird man es unbegreiflich finden, was diese Heiden in Jerusalem wollen, denen

die Inschrift am Vorhofe der Weiber zurief: Bis hieher und nicht weiter.[1]

Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt da, wo auch die Aufklärung über die Mischung jüdischer und griechischer Vorstellungen bei dem Bath Qol zu suchen ist, in der souveränen Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen das realistische Detail, er redet von seiner Tendenz aus. Diese verlangt an Stelle der geheimen Verherrlichung Ješu' durch ein Bath Qol in der Verklärung, wo ihm Elias und Moses,[2] d. h. Propheten und Gesetz huldigen, eine öffentliche Verherrlichung vor allem Volke durch ein Bath Qol, nachdem ihm nicht nur Juden, sondern auch schon die Erstlinge der Heiden gehuldigt haben. Von diesem Gesichtspunkte aus versteht man Alles, sucht man aber zu historisieren und also etwa Proselyten statt Heiden zu denken, so wird Alles schief und die Konzeption des Evangelisten zu Gunsten einer Pseudohistorie glücklich totgeschlagen. Schließlich begreift man auch, daß der Evangelist von der Vorstellung der Heiden bei Ješu' und seinen Reden dabei nichts sagt, sondern das Alles fallen läßt. Es gehörte nicht zu seinem Zwecke und es war unmöglich, die Situation realistisch zu lösen. Man versuche es doch! Hätte Ješu' sagen sollen: Es freut mich, daß ihr kommt, nun gehet und verkündigt allen Völkern usw. So kommt die Unmöglichkeit der Lösung an den Tag, ein jeder Versuch führt in das Triviale.

Vs. 20—23 sind in Syrsin formell einfacher als bei den Griechen, welche hieratisch zu feierlicher Rede umgestaltet sind. Beweis dafür, daß statt: „und sie kamen beide“, was Blass in seinen Text gesetzt hat, die Namen wiederholt werden und das ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων, wie Vs. 30, statt des ursprünglichen λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰ. Dem Originale wird Syrsin wesentlich gleich sein.

V. 23—24 wenn es aber fällt und stirbt. Griechisch ist nur ἐὰν δ' ἀποθάνῃ vorhanden, das πεσών in der Wiederholung fehlt bei allen Zeugen außer Syrsin und ist danach in den jüngeren Syrern gestrichen. Die Urform hat es sicher gehabt, denn die erhabene hebräische Rede forderte es, und dies ganze Stück ist völlig im hebräischen Parallelismus gedacht. Schon der Beginn ἐλήλυθεν ἡ ὥρα = ܐܬܬ ܫܥܬܐ ist keine griechische, sondern eine aramäische und späthebräische nachbiblische Ausdrucksweise. Das bedeutet: Der Augenblick ist da. Onq. Num 16, 21 übersetzt כרגע durch כשעה, vgl. Targ Hiob 20, 5, während anderwärts זמן steht Jes 54, 8; 47, 9;

[1] Vgl. die von Clermont-Ganneau gefundene Inschrift in der Revue d'Archéologie 1872, P. 214—234. 290—296. Schürer, Gesch. II, P. 273.

[2] Über diese Stellung statt Moses und Elias vgl. Mark P. 98.

26, 20, Jer 18, 7. In talmudischer Sprache wird es öfter gebraucht, z. B. Pirqe Ab. 2, 3 בשעת דחקן und בשעת הנאתן = im Augenblicke seiner Not, im Augenblicke ihres Vorteils, und בה בשעתה ist in Syrsin Wiedergabe von εὐθέως Mark P. 17. Das Wort gibt der Rede einen feierlichen Charakter Joh 4, 21; 5, 25, Matth 26, 45, Mark 14, 41, Apoc. 14, 7. 15. Der Hellene Lukas verwendet es nicht so, Luk 12, 12.

Das Bild vom ersterbenden und wiederbelebten Weizenkorn, dessen sich auch Paulus bedient 1 Kor 15, 37, um die Auferstehung zu verdeutlichen, ist ursprünglich jüdisch, aber während Paulus auf der jüdischen Anwendung stehen bleibt, ist das Bild hier tiefsinniger und mystischer entwickelt. Paulus spricht von dem *nackten* Korne, dem Gott einen (neuen) Leib gibt, das Auffallende ist die Betonung des *Nackten*, weil der Gegensatz zwischen nackt und mit einem Körper versehen nicht scharf ist, man hätte zu erwarten mit Kleidern oder Hüllen versehen. Darauf kommt es aber Paulus gar nicht an, er sagt nichts von Hüllen, sondern redet von einem Leibe. So ist das „*nackt*“ für ihn ganz überflüssig, ja störend, die Deduktion wird flüssiger, wenn man das ganze Wort „*nackt*“ hinwegdenkt. Sonst kommt der Zwischengedanke, daß der Leib ein Kleid sei, heraus, den aber Paulus gar nicht irgendwie markiert. Paulus setzt nackt ein, weil er es aus seiner Schule so gewohnt war. Dazu vergleiche man die Frage der Königin Kleopatra an R. Meir: Ich weiß, daß die Toten lebendig werden aus Ps. 72, 16, wo gesagt ist: Sie werden aus der Stadt hervorblühen wie das Kraut der Erde, — aber wenn sie aufstehen (עומדין!), werden sie nackt oder in ihren Kleidern aufstehen? Da antwortete er ihr: Das lehrt ein Schluß a minori ad majus vom Weizen. Und wie der Weizen, der *nackt* begraben wird (חיטה שנקברה ערימה), in vielen Hüllen herauskommt, so werden die Gerechten, *welche in ihren Kleidern begraben werden*, umsomehr in Hüllen sein. Hier ist der Gegensatz rein, aber der Gedanke schief; jedoch sieht man, die Spekulation über das „*nackte Korn*“ an sich ist dem Rabbi geläufig wie dem Paulus, es war eben Schuldoktrin.

Aber Johannes geht weit darüber hinaus und wendet das Bild tiefsinniger. Das in den Boden fallende und ersterbende Korn — von nackt ist nicht mehr die Rede — kommt nicht allein wieder, es ersteht in einer Menge, ohne seinen Tod bleibt es allein. Damit ist die Wirkung und die Notwendigkeit des Todes Ješu’ ausgesprochen und verdeutlicht. Wir stehen an einem der tiefsinnigsten Worte des ganzen mystischen Evangeliums. Ist sein Sinn nun die leibliche Rückkehr in das irdische Leben, wie es an Lazarus dargestellt ist?

So muß Ješu' seine Seele opfern, er würde sich selbst verlieren, wenn er sich erhalten wollte. Sehen wir nun hier mystische Vertiefung jüdischer Spekulation, so finden wir das auch in

Vs. 25, der Wiedergeburt von Matth 16, 34 ff. (10, 39). Denn bei Matth ist die Wahrheit, daß in dem Aufgeben des eigenen Ich die wahre Erhaltung des Ich liegt, als Grund (γάρ) dafür angeführt, daß der Mensch bei der Nachfolge Ješu' sein Kreuz tragen und sich verleugnen muß und daß der um Ješu' willen erlittene Märtyrertod (ἕνεκεν ἐμοῦ) Leben bringt, wenn der Sohn des Menschen zum Gerichte kommt. Der Sinn ist hier, daß der Nachfolger Ješu' durch Leid und Tod sein Leben gewinnt und 10, 38 gehört in dieselbe Gedankenreihe, während Luk 17, 33 den Satz in vager Zusammenstellung ohne wirklichen Zusammenhang aus seinen alten Quellen aufnimmt. Mark 8, 34 hingegen bleibt in der Sphäre des Matthäus, betont die Verfolgungsnot noch schärfer (ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου) und hat auch den gleichen Aufbau, der für das Verständnis des Johannes höchst ernsthaft ins Auge gefaßt werden muß. Beide Evangelien lassen auf die Erklärung des Petrus, Ješu' sei der Messias, die, wie Mark P. 90 gezeigt ist,[1] von Ješu' mit aller Kraft abgelehnt wird, die offene Erklärung von dem bevorstehenden Tode Ješu' folgen, gegen die Petrus zu protestieren wagt. Lukas hat dies letztere weggelassen! Umso sicherer ist seine geschichtliche Wahrheit. An die Todesverkündigung schließt sich in allen drei Synoptikern die Rede von der Notwendigkeit des Kreuzes bis zum Martyrium für die Nachfolger Ješu', und das ist die Antwort auf die satanische Versuchung aus dem Munde des Petrus, die Messiaswürde auf sich zu nehmen, die ihr Vorspiel in der Versuchungsgeschichte Matth 4, 10 = 16, 23 hat. Die Nachfolge Ješu' führt nicht zur Weltherrschaft, sondern in die Verleugnung seiner selbst, bis dereinst die Verherrlichung bei dem nahe bevorstehenden Eintreten des Gottesgerichtes

---

[1] Durch die Interpolation von Matth 16, 17—19 ist die geschichtliche Wahrheit auf den Kopf gestellt, aber diese Verdrehung beherrscht noch jetzt die Exegeten, die immer noch von einem Messiasbewußtsein Ješu' träumen und dadurch ihre Auslegung und Kritik beeinflussen lassen. Hat man sich erst einmal von den Nachwirkungen dieser Suggestion befreit, dann versteht man Luk 9, 20. 21 und begreift, daß die Leidensverkündigung Luk 9, 22 die Entwicklung der eben ausgesprochenen Ablehnung ist. Dieser Auszug im Lukas deckt sich ganz mit Markus und dem von seiner entsetzlichen Interpolation gereinigten Matthäus und er weist die christologische Forschung erst auf die richtigen Wege, die jetzt, unter dem Blendwerk von Matth 16, 17—19 stehend, sich ziellos im Kreise dreht. Die geschichtliche Forschung über Ješu' darf sich durch solche Fälschung nicht auf Ewigkeit hin täuschen lassen. Es muß ein Ende haben.

den Lohn bringt. Daß dies nur den Jüngern gesagt sein kann, ergibt die in allen drei Synoptikern identische Situation Matth 16, 13 Mark 8, 27 Luk 9, 18, und daraus folgt, daß Mark 8, 34 das Herbeirufen des ὄχλος und Luk 9, 23 die Rede πρὸς πάντας schwere Entstellungen der Urform sind, die Matthäus bewahrt.[1] Hat nun Ješu' das Messiasamt von sich abgelehnt, so lehrt die Verklärung, welche die Synoptiker an die Rede von der Selbstverleugnung anschließen, was Ješu' in Wahrheit ist. Er ist mehr als der Messias, Prophetie und Gesetz reden mit ihm angesichts der Jünger und verschwinden Matth 17, 3, der Vorschlag eines gleichzeitigen Baues von drei Hütten, durch den Ješu' mit Mose und Elias gleichgestellt würde — was Markus, aber er allein, als eine sinnlose Rede des Petrus erklärt 8, 6 — wird gar keiner Antwort gewürdigt, statt dessen verkündigt ein Bath Qol, daß Ješu' der geliebte Sohn Gottes — also etwas ganz anderes als der Messias ist. Aber diese Deklaration bleibt bis nach dem Tode Ješu' im Kreise der Jünger geheim gehalten.[2] Ich habe Luk P. 387 schon Gelegenheit genommen, den großartigen Kunstbau und die Peripetie im Leben Ješu' nach Matth hervorzuheben, hier liegt ein anderer Fall der Art vor. Die Ablehnung der Messianität bereitet die neue Würde der Sohnschaft vor.

An alles dies muß man denken, um unsern Johannestext zu würdigen, denn er ist der Ersatz des Mystikers für die erwähnten Stücke der Synoptiker. Nicht um das Martyrium der Nachfolger und um den Messias der Juden handelt es sich für ihn, sondern um den Gottessohn, darum fallen Mose und Elias fort, und unter diesem Gesichtspunkt verklärt er die Geschichte der Verklärung und läßt das zukünftige Weltgericht mit seinem Lohne für die Selbstverleugnung der Nachfolger verschwinden. Der Lohn ist mystisch schon in diesem Leben in der Seele, das Gericht ist jetzt, die Verherrlichung schon da und wird noch weitergehen: Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω, und wer Ješu' dient, der gelangt dahin, wo Ješu' ist, jetzt gleich und nicht erst beim Gericht. Der Vater ehrt ihn.

Der Satz, von welchem wir ausgingen, daß wer seine Seele liebt, sie verliert, ist bei Johannes keine Mahnung an die Nachfolger,

[1] Das ist zu Mark P. 95 schon dargelegt. Wo bleibt da Markus als Urevangelist?

[2] Vgl. dazu die Erörterung zu ἐν παῤῥησίᾳ Mark P. 85. Wie sich in die vermeintliche Lücke der Erzählungen eine gelegentlich ganz falsche Ausfüllung eingedrängt hat, zeigt Luk 9, 31. Die Parallelberichte sagen nur, daß Mose und Elias mit Ješu' redeten, aber nicht was, Luk füllt das aus, sie sollen ihm sein Ende in Jerusalem voraussagen! Und Lukas selbst hat doch eben schon Ješu' selbst von seinem Tode reden lassen 9, 22, so daß es dieser Voraussagung nicht bedurfte. Wie wenig geschickt ist diese Ergänzung!

auch das Martyrium auf sich zu nehmen, sie ist vielmehr ein Motiv für Ješu', obwohl seine Seele erschüttert ist, nicht zurückzuschrecken, nicht zu sagen: „Vater, rette mich aus dieser Stunde“, weil er hiezu gekommen ist, und weil er ohne den Tod allein bliebe, wie das Weizenkorn, das nur durch den Tod viel Frucht gibt. Mit der Verklärungsgeschichte nach ihrem mystisch berichtigten Sinne ist der Grundgedanke der Gethsemaneszene hier verschmolzen, ihr Ergebnis, sich zu ergeben, trotz der Furcht, hat Johannes deutlich aufgenommen: Jetzt ist meine Seele verwirrt, und was soll ich sagen? (Etwa) Vater, rette mich von dieser Stunde? — aber um deswillen bin ich zu dieser Stunde gekommen! Und wo es in Gethsemane heißt: Nicht, wie ich will, sondern wie du, — da hat Johannes den Zweck: Vater, verherrliche deinen Namen. Die Himmelsstimme bestätigt sofort: Ich habe verherrlicht und wiederum verherrliche ich.

Der Gedanke vom Verlieren des Lebens, wenn es gerade erhalten werden soll, ist jüdisch vorhanden. Unter den zehn Fragen, welche den Gelehrten des Südens von Alexander dem Großen vorgelegt werden, lautet Tamid 32[a] die siebente: מא יעביד איניש ויחיה? אמרו ליה ימית עצמו! מא יעביד איניש וימות? יחיה את עצמו!, d. h. Was soll ein Mensch tun, daß er lebe? Sie antworteten: Sein Selbst ertöten! — Was soll ein Mensch tun, daß er sterbe? Sein Selbst erhalten! Dies deckt sich mit Paulus Wort Röm 8, 13 und ist kaum verschieden von der Frage des reichen Jünglings, auf die eine nur scheinbar oberflächlichere Antwort erfolgt, sofern das Halten der Gesetze und der Verzicht auf Besitz einer Ertötung des Selbst gleichkommt. Matth 19, 17.[1] Wir brauchen darum nicht direkt auf die im Gorgias 47 entwickelten sokratisch-platonischen Gedanken zurückzugreifen, die mit den Worten des Euripides zusammengefaßt werden: Wer weiß denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist; und Sterben Leben?

Diese Gedanken — ihr letzter Ursprung ist dabei ganz gleichgiltig — lebten auch in der jüdischen Sphäre, und von dort kannte sie Johannes, denn er fand sie in den Synoptikern wirklich vor. Er änderte ihre Beziehung und verstärkte ihre Bedeutung, indem er sie zu einem metaphysischen Prinzip machte, dem sich Ješu' eigenes Handeln einordnet, während er sie in den Synoptikern nur als Richtschnur für seine Nachfolger ausspricht. Die Gedanken selbst sind später Grundlage der mystischen Askese geworden, aber die von

---

[1] Wenn hier Mark 10, 24 zu ἀκολούθει μοι hinzusetzt ἄρας τὸν σταυρόν, so frage ich die Markusgläubigen, ob sie den Mut haben, diese Form für original und die des Matthäus für die jüngere zu halten? Sobald man bei Markus das Detail der Reden prüft, versagt die Hypothese vom Urmarkus.

Wetstein hier gesammelten Stellen über φιλοψυχεῖν bedeuten wenig, weil der Gegensatz, die Seele hassen, dazu fehlt.

Vs. 26. Der Diener Ješu' ist da, wo sein Herr ist, er wird vom Vater geehrt, wie der Herr vom Vater verherrlicht wird. Mystische Einheit des Samenkorns, das erstorben in vielen Körnern wieder erscheint.

Vs. 27. Umbildung und Kürzung des Gebetes von Gethsemane. Wenn Irenäus 1, 16 zitiert: καὶ τί εἴπω οὐκ οἶδα, so erklärt Harvey das οὐκ οἶδα für einen Valentinianischen Zusatz, der die Aporie verstärken soll, in der sich nach Valentinus Ješu' oder vielmehr die Achamoth hier befindet.

Vs. 28. Und zu derselbigen Stunde wurde eine Stimme vom Himmel gehört. Der Ausdruck, zu derselbigen Stunde ܒܗ ܒܫܥܬܐ ist nach Mark P. 17 Ersatz für εὐθέως, Syrsin las also καὶ εὐθέως ἠκούσθη φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα statt des von den übrigen Zeugen gebotenen ἦλθεν οὖν oder δέ oder καὶ ἦλθεν und καὶ ἐγένετο, letzteres in D. In Pesch und danach im arab. Tatian ist das εὐθέως gestrichen, das ἠκούσθη beibehalten. Hier beobachtet man nun stilistisch, daß Matthäus bei dem Bath Qol überhaupt kein Verbum gebraucht, sondern sagt ἰδοὺ φωνὴ . . . λέγουσα 3, 17. 17, 5, wogegen Mark 1, 11 ἐγένετο und 9, 7 ἦλθεν setzt, Lukas, noch mehr hellenisierend, nur γίνεσθαι verwendet. Das ἠκούσθη in Syrsin Pesch Tatian statt des im Markus gelesenen ἦλθεν ist ein Unikum und darum umsomehr echt, weil es Pesch in Vs. 30 nicht beibehält, sondern ἐγένετο ausdrückt.[1] Mit ihm wird auch εὐθέως echt sein, das bei Johannes nur 5, 9; 6, 21; 18, 27 vorkommt und überall mit שעתא ausgedrückt wird.[2] Wo dagegen εὐθύς überliefert ist, nämlich 13, 30; 21, 3, da wird es von Syrsin nicht anerkannt,[3] und 13, 32 steht dafür wie Mark 6, 25 ܡܚܕܐ, das nach unsern Beobachtungen Mark P. 17 ff. ein Einsatz der Revision und nicht ursprünglich ist. Für das kritische Verhältnis von εὐθέως, der palästinisch-ägyptischen Partikel Mark P. IX, zu εὐθύς, der in Hellas gebrauchten Partikel, in derselben Handschrift, die sich eben dadurch als überarbeitet erweist, ist Mark P. 22 für Codex D eingehend gehandelt. Das εὐθύς in 13, 30; 21, 3; 13, 32 ist ohne Zweifel unecht und ein Beweis für die über den Text ergangene zweite oder noch spätere Revision, genau wie das ἀπεκρίθη καὶ

---

[1] Sklavisch folgt Tatian Vs. 28 mit ἠκούσθη, Vs. 30 mit ἐγένετο.

[2] Joh 5, 9 steht sogar ܒܪ ܫܥܬܗ, was in Mark nur 3, 16 vorkommt. Ich habe Mark P. 17 irrig gesagt, daß es gar nicht vorkomme.

[3] Über 19, 34 können wir nichts sagen, da es in Syrsin fehlt. Da aber Pesch ܡܚܕܐ hat, ist es sicher unecht.

εἶπεν BL 137. 48[ev], das Pesch aufnimmt, wo Syrsin einfach λέγει αὐτοῖς hat. Wird hier nun wie in א das καὶ εἶπεν gestrichen und bloß ἀπεκρίθη ediert, wie Blass tut, so wird die dritte und jüngste Korrektur zum Originale gemacht.

Vs. 29. Und die Volksscharen, die dort . . ., waren erstaunt, drückt aus καὶ οἱ ὄχλοι οἱ ἑστῶτες ἐκεῖ καὶ ἀκούσαντες ἐξεπλήσσοντο [1] καὶ ἔλεγον· βροντὴ γέγονεν καὶ ἄλλοι ἔλεγον· ἄγγελος λελάληκε μετ᾽ αὐτοῦ. Im ganzen steht Syrsin damit allein, aber außer dem ἐξεπλήσσοντο oder ἐξίσταντο sind die übrigen Varianten durch weitere Zeugnisse als alt zu erweisen, καὶ ἀκούσαντες mit der Copula haben ABL Altlat Pesch Hrs, den Plural ὄχλοι c d turbae, das Verbum ἔλεγον LU al[10] b e am fu Ulf Memph Sahid, die direkte Rede βροντὴ γέγονεν, die zu ἄγγελος αὐτ. λελάληκεν paßt, bringt D in der Form ὅτι βροντὴ γέγονεν. Diese gesammelten Splitter, die Syrsin vereinigt zeigt, beweisen seine Originalität, die dann auch dem ἐξίσταντο oder ἐξεπλήσσοντο zugute kommt.

Der Donner als Bestätigung eines erhörten Gebetes ist von Wetstein reichlich belegt Od. υ 99, 112 Pindar Pyth 4, 350, der darum den der lingua chaldaica unkundigen Griechen hier diesen Satz zuteilt, während die Hebräer auf den Engel verfallen sein sollen. Aber die Erzählung ist nicht klar. Wer den Donner zu hören glaubte, der hatte keine Worte gehört und verstanden, und ob die, welche meinten, ein Engel habe zu Ješu' geredet, dessen Worte verstanden haben, das ist mindestens nicht gesagt. Beide Äußerungen erregen durch ihre Verbindung die Vorstellung, daß die Worte (des Bath Qol) von der Masse nicht verstanden war. Dann aber ist den folgenden Worten Ješu':

Vs. 30. Nicht um meinetwillen ist diese Stimme gehört, sondern um euretwillen der Boden entzogen. Wozu die Stimme um ihretwillen, wenn sie sie nicht verstehen? Als Ausweg, um nicht zu sagen Ausflucht, bleibt nur der Gedanke, daß das objektive Geschehnis, die Verherrlichung, das die Stimme verkündigt, um ihretwillen eingetreten ist, da mit ihm der Fürst dieser Welt gestürzt, also sie erlöst sind. Aber wem diese Deutung zu künstlich ist, der muß sich fragen, ob nicht mindestens die zweite Hälfte des Verses eine Interpolation ist, wie wir eine solche auch in Vs. 33 zu erkennen haben. Ich möchte als Original bezeichnen: Und alsbald

---

[1] Vielleicht ἐξίσταντο, aber sicher nicht ἐθαύμασαν, das Syrsin durch ܐܬܕܡܪܘ im Johannes übersetzt. Diese Übersetzung ist auch in den Synoptikern weitaus überwiegend, ܬܡܗܘ ist in Matth nur 8, 27, in Mark 12, 17; 15, 44 in Luk 2, 18. 33 verwendet.

wurde eine Stimme vom Himmel gehört: Ich habe verherrlicht und wiederum verherrliche ich. Und die Volksscharen, welche dastanden, waren erstaunt. Sprach Ješu' zu ihnen: Nicht um meinetwillen usw. Streiche also im Griechischen: καὶ ἔλεγον βροντὴν — αὐτῷ λελάληκεν. Wer aber ist der Herrscher dieser Welt, welcher nach Syrsin nicht hinausgeworfen wird, wie die Pesch auf Grund der Griechen korrigiert, sondern nach unten (ܠܬܚܬ). So βληθήσεται (D) κάτω statt ἐκβληθήσεται ἔξω haben 22[ev] und Chrysostomus 402 ED, 403 BC Epiphan 66, 66 nebst den Altlat beff[2]r Rehd und den Sahiders, also syrische, griechische, lateinische und ägyptische Zeugen, nur eben nicht א und B. Blass hat es mit Recht in den Text gesetzt, denn man müßte fragen, von wo wird er herausgeworfen — doch nicht aus dem Himmel oder gar aus der Welt, — und wohin wird er geworfen, da auch die Unterwelt zur Welt gehört, und auf diese Fragen hätte man keine genügende Antwort. Blass vergleicht Luk 10, 18. Damit ist auch gegeben, daß der Satan schwerlich gemeint ist, denn war dieser bis zur Zeit Ješu' im Himmel? Und der Satan ist zwar ἄρχων τῶν δαιμονίων Matth 9, 34; 12, 24 Mark 3, 22 Luk 11, 15 und Herrscher des Reiches der Luft Eph 2, 2, aber Gott abzusetzen und den Satan zum Herrscher dieser Welt zu machen, das ist nicht einmal einem Dualisten oder Marcioniten beigekommen, das ist der neuern Exegese unter Berufung auf Eisenmengers Entdecktes Judentum I 647 vorbehalten geblieben. So schon Lampe. Aber das Genauere bleibt unklar umsomehr, als dann „diese Welt“ im Sinne dieses Jammertals genommen und der Gegensatz zu jener Welt nicht wirklich empfunden wird. Übrigens wäre es als Übersetzung von העולם הזה aufzufassen, dem sonst aber synoptisch nur ὁ αἰὼν οὗτος entspricht, während Johannes αἰών für aeternitas verwendet und den κόσμος einführt,[1] der lokal gedacht ist, wogegen αἰών ein Zeitbegriff ist und die aufeinanderfolgenden Weltperioden bedeutet.

In diesem Sinne kann man aber einen Periodenarchon doch nicht annehmen, da alle Perioden von Gott beherrscht werden, also muß man mit dem Begriff „Welt“ hier Ernst machen. Wer ist der ἄρχων τοῦ κόσμου? Wer hier nicht eine Art von Jaldabaoth anzu-

---

[1] Bei Johannes kommt αἰών nur in der Phrase εἰς τὸν αἰῶνα und ἐκ τοῦ αἰῶνος vor, sonst überhaupt nicht. Umgekehrt hat kein Synoptiker οὗτος ὁ κόσμος, das bei Johannes einer andern Welt entgegengesetzt ist, aus der Christus kommt, zu der er zurückkehrt und seine Getreuen nach sich zieht. Hier ist ein Gegensatz von zwei Welten, dem Pleroma und der niedern Welt, das aber ist Gnosis. Wie anders verwendet Paulus das Wort, wenn er von einer σοφία τοῦ κόσμου τούτου redet und sein κόσμος 1 Kor 4, 9 Engel und Menschen umfaßt!

nehmen vermag, der die untere Welt regiert, der wird sich bequemen müssen, Lightfoot zu hören, der lehrt, wen die Juden שר העולם, d. i. ἄρχων τοῦ κόσμου nannten. Er zitiert die Rabbinen, wobei ich ihm folge: Sanhedr. 94ᵃ spricht, nachdem zuerst die מדת הדין, d. i. die Qualität des Gerichtes, Gott und dann die Erde zu Jahve über seinen Beschluß, den Hizqia nicht zum Messias zu machen, geredet hat, an dritter Stelle der Fürst der Welt (שר העולם = ἄρχων τοῦ κόσμου) zu Jahve, der wie üblich, Herr der Welt (רבונו של עולם = κύριος τοῦ κόσμου) genannt wird.[1] Dieser ἄρχων ist ein Engel, aber nicht der Satan in unserem Sinne. — Im Targ. Jonathan Gen 32, 25 ist der mit Ja'qob Ringende ein Engel von den Dienstengeln, der mit der Morgenröte fort muß, um Gott zu loben, wie Chullin 91ᵇ entwickelt wird. Eben dieser Dienstengel ist im Midrasch (Tanḥuma zu Parasche Wajišlaḥ) Samma'el, der Fürst, d. h. Schutzengel (Dan 10, 13. 21) Esaus, und er ist wie der Satan im Hiob der anklagende Engel (קטיגור = κατήγωρ), dem Michael als Verteidiger (סניגור = συνήγωρ) gegenübergestellt wird. Michael ist aber insbesondere der Engel, der den Tod bringt, denn auch dieser gehört zu den Werken Jahves, die der Dienstengel vollbringen muß, wie es auch Michael an Sanheribs Heere tat. Besonders lehrreich ist dafür die Legende vom Tode des Moses Debarim rab. Par. 11: Nachdem Gabriel und Michael sich geweigert haben, die Seele (Odem, נשמה) des Moses zu bringen, erhält Samma'el, der Frevler (סמאל הרשע), von Gott diesen Auftrag, wird aber beim Anblicke des den göttlichen Namen eben schreibenden Moses von Zittern befallen. Trotzdem beharrt er mit der Erklärung, daß alles, was Odem hat, in seine Hand gegeben ist, auf seinem Vorsatze, so daß es zwischen ihm und Mose zum Kampfe kommt, in dem Samma'el flüchtet, worauf Jahve eingreift, der dem Mose auf dem Sinai versprochen hatte, ihn nicht dem Todesengel (מלאך המות) zu übergeben, um selbst in Begleitung von Michael, Gabriel und Zagzagel (זגזגאל) Moses Seele zu holen und ihr unten am Throne seiner Ehre bei Kerubim, Seraphim und den göttlichen Scharen ihren Sitz zu geben. — Weiter lehrt Num rab. Par. 16, P. 146ᵃ, Stettin, daß dem Todesengel die ganze Welt übergeben ist, ausgenommen Israel,[2] und so wird er der Fürst der Heiden, nicht bloß der Esaus, und zugleich das Haupt aller Dämonen oder Satane

---

[1] Das letztere wird syrisch durch ܡܪܝܐ ܕܥܠܡܐ wie im Dialekte des Targum, z. B. Ps. 56, 1 ausgedrückt, das ἄρχων aber beibehalten oder wie in Syrsin durch ܡܕܒܪܢܐ = „Lenker" wiedergegeben.

[2] Da hierbei R. Jose ha Galilis Sohn Eleazar als Gewährsmann erscheint, ist die Zeit dieser Lehre vor c. 160 zu setzen.

(ראש כל השטנים), den Eva Gen 3, 6 Targ. Ps. Jon. sieht, jedoch nicht als Verführer, sondern als Todesengel, so daß sie sich fürchtet. Er tritt hier als Warner auf, aber die Warnung hilft nicht, denn die Frucht war zu verlockend.

Danach ist der Fürst der Welt der Todesengel, Samma'el, der Herr der Fürsten der Nationen, einer der Dienstengel, wie Satan im Hiob; mit dem Falle des Teufels im modernen Sinne hängt das nicht zusammen, nicht einmal mit Sapientia 2, 24 φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, denn Samma'el erscheint im Targum als Warner, nicht als neidisch oder verführend.

Damit ist das Verständnis der Stelle errungen: Der alles beherrschende Tod ist in der Verherrlichung Ješu', die das Bath Qol vor allen Ohren bestätigt hat, unterworfen worden, auch die Heidenwelt schließt sich an Ješu' und wird damit der Gewalt des Todesengels entzogen, denn Ješu' wird nach seiner Erhöhung alle Menschen an sich ziehen. Daß damit der leibliche Tod nicht gemeint ist, sondern die mystische Gabe des Lebens durch Ješu', das ist hier selbstverständlich.

Vs. 33. Dies aber sagte er, daß er zeige, durch was für einen Tod er sterben würde. Das ist in keiner Weise zu halten, es ist eine alte erklärende Einschiebung, welche den Zusammenhang durch die ungehörige Reflexion auf die Art von Ješu' Tode durchbricht, auf die es nicht ankommt. Das Kreuz als Bild der Erhöhung ist ein künstlicher Gedanke, der Tod an sich ist das Bedeutungsvolle. Welchen Zweck hätte es hier zu zeigen, in welcher Weise er sterben werde? Gar keinen! Damit hängt zusammen, daß Vs. 32 die Worte ἐκ oder ἀπὸ τῆς γῆς so anstößig sind, daß Blaß sie in eckige Klammern gesetzt hat. Es ist genügend zu lesen Vs. 32 κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν nach Analogie von Vs. 34 und 3, 14; 8, 28. — Diese innere Kritik hat keine handschriftliche Stütze,[1] aber es ist zu beachten, daß Origenes die Worte ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν überhaupt so nicht zitiert, sondern ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν nach Analogie von 21, 19, und daß er dann nur über das δοξάζειν kommentiert. Das macht mir den Eindruck, als ob die rezipierte Textform eine Schulinterpretation darstellte, deren ältere und feinere Form von Origenes stammt oder aber benutzt ist, und die vergröbert in den Text gesetzt wurde. Vgl. Hautsch De quatuor evv. codicibus Origenianis. Göttingen 1907. P. 74.

---

[1] Blass sagt, das ἐκ τῆς γῆς fehle in Hrs, doch steht es in beiden Drucken, dem Lagardes und dem von Smith-Lewis und Gibson.

Vs. 34. Und es sprachen ... zu ihm Leute von dem Volkshaufen. Die kleine Lücke von einem Wörtchen kann ich nicht füllen. Sachlich ist Syrsin besser als alle anderen Zeugen, denn der ganze Haufe kann so nicht sprechen, sondern nur einzelne. Also καὶ εἶπαν (οὖν?) αὐτῷ τινὲς ἐκ τοῦ ὄχλου; gemeint sind strenge Juden, die aus der Erhöhung gegen Ješu' Messiascharakter argumentieren. Sie stützen sich auf den νόμος, wofür Syrsin אוריתא bietet, was meist den Pentateuch im engsten Sinne bedeutet, so daß er die Deutung „Schrift“ 10, 34 scheinbar ablehnt. Wir haben aber die zu 10, 34 beigebrachten Beispiele aus Sanhedr. 91[b] zu beachten, nach welchem auch Rabbinen Psalmen und Propheten als Thora anführen, und in Wahrheit bedeutet ja das Wort „Lehre“, so daß der Ausdruck der Juden des Evangelisten nicht unjüdisch ist. Schärfer wäre freilich קבלה nach Jerus. Jebam. 4[a] oben, Genes. rab. Par. 7, womit das Buch Ezra hier bezeichnet wird. Denn aus der Thora ist der Satz, daß der Messias in Ewigkeit bleibt, nicht abgeleitet, und der Ausdruck: Wir haben aus der Lehre gehört, läßt auch die Beziehung auf die mündliche Lehre zu, die תורה שבעל פה genannt wird, und in der die Ewigkeit des Messias vorgetragen werden konnte. In der Tat steht neben der Ansicht, daß die Tage des Messias 40, oder 70, oder drei Generationen, oder 365, oder 400 Jahre dauern werden, die Erklärung R. Abimis, daß sie 7000 Jahre dauern, was doch praktisch so gut wie לעולם ist Sanhedr. 99[a], und ein anderer meint, er regiere so lange, als es von der Schöpfung bis jetzt = bis zu seiner Zeit gedauert hat, was auch ewig ist. Vgl. auch die messianische Deutung von Ps. 110 bei Raschi.

Vs. 34 daß bevorstehe, daß der Sohn des Menschen, so ܘܠܐ Syrsin Pesch für δεῖ, worüber vgl. Matth P. 261.

Die Entwicklung des Gedankens zeigt, daß dem Fragenden der Ausdruck „Menschensohn“ als Bezeichnung des Messias geläufig ist. Ihre Schlußweise ist diese: Ješu' nennt sich Menschensohn, der verherrlicht werden wird — aus Vs. 23 wissen sie das nicht, denn dort geht die Rede an Andreas und Philippus. Menschensohn aber ist eine Bezeichnung für den Messias. Von diesem wissen wir, daß er ewig bleiben wird, während der Menschensohn erhöht werden soll; da er demnach der Messias nicht sein kann, so fragen wir: Wen meinst du mit dem Menschensohne? Die Antwort Vs. 35—36 geht nach johanneischer Weise über das Verständnis der Fragenden hinaus, enthält aber die authentische Erklärung Ješu' des Menschensohnes über sich selbst, er ist nicht ein Messias, sondern das Licht. Und das ist sein letztes Wort in der Öffentlichkeit, mit 12, 37—41 beginnt eine abschließende Betrachtung, der 12, 42 eine Rekapitulation

folgt, in der der Evangelist Ješu' Selbsterklärung zusammenfaßt, nach der er Vs. 46 das Licht ist. Was Kap. 13—17 folgt, sind Reden im innersten Kreise der Schüler, worauf 18—20 den historischen Schlußbericht geben. Daß aber am Ende der öffentlichen Reden die Auseinandersetzung über den Menschensohn steht, das ist kein Zufall, in 13, 31 wird darauf zurückgeblickt, nachher kommt der Ausdruck nicht mehr vor.

Die Vergleichung der Stellen ergibt, daß im Sinne des Evangelisten ‚Menschensohn' Ausdruck Ješu' für sich selbst ist. Es bedeutet geradezu „ich" 1, 52; 3, 13. 14; 5, 27, wo die Toten metaphorisch zu fassen sind;[1] 6, 27. 53, wo der Leib des Menschensohnes sofort „mein Leib" genannt wird, und Vs. 62, endlich 8, 28. Sonst findet es sich nur hier 12, 28. 34 und in Rückbeziehung 13, 31. Nimmt man das alles zusammen, so erkennt man, daß der Ausdruck Menschensohn für Johannes selbst nicht die mindeste Beziehung auf Messianität hat. Aber für seine Juden hat er es, und da für die geschichtlichen Juden das absolut nicht zutrifft und aus Dan 7, nicht Vs. 13, sondern Vs. 27 gar nicht abgeleitet werden kann, so trifft die Zurechtstellung in Vs. 35 den Mißbrauch und das pseudojüdische Mißverständnis, das sich in den interpolierten apokalyptischen Stellen bei Matthäus vornehmlich 24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 31 findet und sonst nur noch 10, 23; 13, 41; 16, 27, 28; 19, 28[2] findet, während aus Mark 3, 28 ganz deutlich der Ursinn „Mensch" hervorleuchtet, 14, 62; 13, 26 unter dem apokalyptischen Drucke stehen und besonders 14, 62 ganz verdorben ist. Das Alles beleuchtet die Anschauung, daß Ješu' in seinem Messiasbewußtsein sich nach Dan 7, 13 Menschensohn genannt haben soll, mit grellem Schlaglichte, — es ist das eine völlig unhistorische Fiktion. Die zweite nachchristliche Generation hat diese falsche Deutung nach dem verdrehten Daniel vorgenommen, nicht Ješu' selbst, und bis heute laufen noch die meisten diesem Irrlichte nach. Johannes weist das entschieden zurück, ihm ist Ješu' Licht und Sohn Gottes, und wenn er ihn nach den synoptischen Vorlagen sich als Menschensohn bezeichnen läßt, so versteht er das richtig als einen Ausdruck für „ich". Wenn am Schlusse der an das Volk gerichteten Reden Ješu als Licht und Gottessohn erklärt wird, so ist das die endliche Bestäti-

---

[1] Codex D Arm und Ferrar 13. 69. 124 hat den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch 5, 19 gegen Syrsin, aber sicher falsch, da die Gegensätze dann inkorrekt werden.

[2] In den übrigen 17 Stellen bei Matthäus heißt es deutlich nur ich oder ist Selbstbezeichnung. — Luk folgt 12, 40; 21, 27. 36; 22, 69; 17, 24, 26, 30 der in seiner Zeit längst vorhandenen apokalyptischen Wendung gegen 22, 22. 48. Vgl. Luk. P. 265.

gung von 1, 9; 3, 19, wo auch das Gericht 12, 31, erwähnt ist, und von 1, 18. 34, wo Ješu' der μονογενής und der ἐκλεκτός genannt wird, υἱός aber durch eine Überarbeitung eingesetzt ist. Der μονογενής ist in dem ἐκλεκτός eben σάρξ geworden. — Wie wenig die älteren Ausleger die Wichtigkeit unserer Stelle begriffen haben, mag man bei Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, P. 85 ff. nachlesen.

Vs. 35 ist das Licht mit euch, was Pesch nebst Tatian arabisch trotz sonstiger Änderungen beibehält. Altsyrische Lesart war also μεθ᾽ ὑμῶν statt des mißverständlichen ἐν ὑμῖν, und das bestätigt der Hrs und Arm mit ընդ ձեզ. Blass verweist auf 7, 33; 13, 33. So lesen A Δ al.[1] Aber alle Altlateiner außer e haben ἐν mit ℵBD al. Da Memph mit ϦⲈⲚ ⲐⲎⲚⲞⲨ in vobis ausdrückt, könnte man hier einen ägyptischen Text vermuten, dem widerspricht aber sofort der Sahide mit ⲚⲘⲘⲎⲦⲚ und Äth mit meslĕkĕmū, und wie käme der ägyptische Text zu Ulfilas mit in izvis? Es stehen also ℵBD Altlateiner Memph und Ulf gegen die Syrer, deren jüngster, Philx dann mit ܒܟܘܢ zu ἐν ὑμῖν umgebildet ist. Das Sonderbare ist das Verhalten der Lateiner.

Wandelt im Lichte, solange das Licht euch ist = περιπατεῖτε ἐν τῷ φωτὶ ἕως[2] τὸ φῶς ἔχετε vgl. 9, 4. Pesch hat dann nur περιπατεῖτε mit Streichung des ἐν τῷ φωτί, das aber in der Tat nötig ist. Der Sinn verlangt ohne das ἐν φωτί ein anderes Verbum als περιπατεῖτε, welches „herumgehen, lustwandeln, ambulare", aber nimmermehr „auf ein Ziel losgehen" bedeutet. Denn ohne ἐν τῷ φωτί heißt der Satz: Geht herum, solange es hell ist, damit euch die Finsternis nicht überrasche, da man in der Finsternis nicht weiß, wohin man geht. Das ist ohne rechten Zusammenhang, es sollte dann heißen: Geht rasch auf euer Ziel los, ehe es dunkelt, denn usw., was aus περιπατεῖν nicht gewonnen werden kann.[3] Anders wird es mit dem ἐν τῷ φωτί, es bedeutet dann: Wandelt also in dem Lichte, das noch kurze Zeit bei euch ist, solange ihr es habt, damit euch nicht die Finsternis überrasche, da man in der Finsternis nicht weiß,

---

[1] Δ μεθ᾽ ἡμῶν ist bloßer Itacismus.

[2] Über ὡς in demselben Sinne Blass, Grammatik des ntl. Gr., P. 266², der Vs. 35 so lange, ἕως und Vs. 36 ὡς als quando zu verstehen vorschlägt.

[3] Die Deutung mit ὡς = tamquam in dem Sinne: Wandelt wie, d. h. demgemäß, daß ihr das Licht habt, d. h. nutzt das Licht, würde ὡς ἔχοντες nicht ἔχετε voraussetzen, jedoch bedeutet es dann eher: als ob ihr das Licht hättet. Und das wäre verkehrt hier. Gal 6, 10 ist ὡς entweder quoniam oder prout (vgl. Winer ad locum), nicht aber „solange als" wie Pesch und Hieronymus deuten. Blass deutet es: „jetzt wo".

wohin man gerät. Das heißt: Lernt, solange das Licht ist, in ihm zu wandeln, d. h. euer Leben zu führen, damit ihr es könnt, wenn die Finsternis kommt. So kommt περιπατεῖν zu seinem Rechte. Dazu paßt die Begründung: In der Finsternis kann man das nicht, da man nicht weiß, wohin man gerät, also solche Einübung nicht vornehmen kann, dazu auch das letzte Wort: Glaubt an das Licht, damit ihr Lichtsöhne werdet. Söhne! nicht τέκνα 1, 12; 12, 52, der Orientale vergißt die Mädchen.

Das wichtige ἐν τῷ φωτί bezeugt Syrsin und neben ihm nur noch der Memph ⲘⲞϢⲒ ⲞⲨⲚ ϦⲈⲚ ⲠⲒⲞⲨⲰⲒⲚⲒ = περιπατεῖτε οὖν ἐν τῷ φωτί, sonst Niemand. Und dennoch wird es echt sein, wie die Gedankenentwicklung zeigt. Unsere Stelle ist von Aphraates P. 14, 330 benutzt, aber verschieden und P. 330 aus dem Gedächtnis zitiert, darum liegt nichts daran, daß er das ἐν φωτί nicht ausdrückt.

Die doppelte Epikrise.

Vs. 36—41 gibt der Evangelist sein Urteil über den Unglauben der Israeliten mit den Worten Jesajas, welche Matth P. 212 von Ješu' selbst in anderem Sinne verwendet, und die später in nachfolgenden Erweiterungen bis zum Unsinn vervollständigt sind. Dann aber — mit einer leichten Unstimmigkeit, da nun doch wieder viele von den Häuptern glauben — gibt der Evangelist das Schlußurteil mit Ješu' eigenen Worten, daß der Glaube an ihn in Wahrheit der Glaube an seinen Sender und an seine Sendung ist. Vs. 42—50. Ješu' ist das Licht; das Gericht über diejenigen, welche seine Worte ablehnen, erfolgt durch seine Worte selbst, also durch die Wahrheit, die sie ablehnen; der es verhängt, ist der Vater, nicht Ješu' selbst, der vom Vater beauftragt ist, die Worte zu reden. Das Gericht erfolgt durch die Natur der Sache, das ist die johanneische Umformung der Unverzeihbarkeit der Sünde gegen den heiligen Geist, beides ist sachlich dasselbe, was in den Synoptikern als statutarische Bestimmung erscheint, das ist hier spekulativ als notwendig und eigentlich selbstverständlich erwiesen. Für das religiöse Bewußtsein ist das unzweifelhaft wahr, und im Johannes tiefsinnig geformt.

Daß auch hier der Zweck die historische Berichterstattung überwindet, leuchtet dem ein, welcher bemerkt, daß Ješu' Vs. 36 sich verborgen hat und hier nicht wieder öffentlich reden kann. Die ganze Gedankenreihe von Verherrlichung, Gericht und Ješu' dem Lichte ist hier abschließend zusammengefaßt.

Von Einzelnheiten der Textformen ist zu bemerken:

Vs. 37. Und da er alle diese großartigen Zeichen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn = . . . ܘܟܠܗܝܢ ܐܬܘܬܐ ܪܘܪ̈ܒܐ ܕܥܒܕ ܠܐ ܗܝܡܢܘ ܒܗ, ohne das ἔμπροσθεν αὐτῶν der Griechen, das Pesch mit ܩܕܡܝ̈ܗܘܢ nachträgt. ܪܘܪ̈ܒܐ ist wohl Wiedergabe von τοιαῦτα, wofür den Syrern ein eigenes Wort fehlt, so daß sie sich mit Umschreibungen helfen. Das τοιαῦτα ist sachlich dem τοσαῦτα vorzuziehen; nicht die Masse, sondern die Art ist von Gewicht. Für ἐπίστευον bietet Syrsin Aorist ἐπίστευσαν richtig neben ἐκρύβη mit Pesch Memph Sahid G und Ferrar 13. 69. 124. 346 al und den Altlat a e f, während die jüngern Syrer Hrs Philx das Imperfekt ἐπίστευον mit der Masse herstellen. [Die Lücke nach ܐܬܘܬܐ ist jetzt von Frau Lewis sicher ergänzt durch ܘܚܝ̈ܠܐ, das für ܚܝ̈ܠܐ Zeichen, Wundertaten auch Syrcrt. Joh. 4, 48 steht. D. H.]

Vs. 38. Daß das Wort . . . erfüllt werde. Das bewegt sich im Geleise des prophetischen Beweises, wie ihn Matthäus handhabt, so auch 13, 18; 15, 25; (17, 12); 18, 9; 19, 24. 36, neben ἵνα τελειωθῇ, D πληρωθῇ 19, 24. Markus wendet dieses Beweismittel nie an Mark P. 158, 2, ebensowenig Lukas, der 4, 21 Ješu' die Schrift auf sich selbst auslegen läßt und 24. 27. 44 durch ihn die Kirche lehren läßt, was im Alten Testamente auf ihn geht, denn ursprünglich wußten die Jünger das nicht Joh 12, 16 und Luk P. 529. Die judenchristliche Doktrin behält Johannes nach Matthäus bei, die beiden andern schieben sie zurück, eine für die ganze Würdigung seiner Theologie hochwichtige Tatsache.

Das Zitat, aus Jes 53, 1 und 6, 10 verbunden, ist für 53, 1 mit LXX und hebr. Texte identisch, aber das Weitere stellt uns vor ein ebenso schwieriges Problem wie das, welches wir Matth 13, 13—15 aufgelöst haben. Dazu kommt noch, daß Vs. 39[a]: διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν in Syrsin fehlt, aber in Pesch erscheint. Wir haben hier wie im Matthäus zu verfahren und darum zuerst den lückenhaften Text von Syrsin zu vervollständigen:

Syrsin	Pesch
— ܡܪܝ ܡܢܘ ܗܝܡܢ	— ܡܪܝ ܡܢܘ ܗܝܡܢ
ܠܫܡܥܢ ܘܕ[ܪܥ]ܗ ܕܡܪܝܐ	ܠܫܡܥܢ ܘܕܪܥܗ ܕܡܪܝܐ
ܠܡܢ ܐܬܓܠܝ [ܘܬܘܒ]	ܠܡܢ ܐܬܓܠܝ } ܡܛܠ ܗܢܐ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܗܘܘ ܠܡܗܝܡܢܘ ܡܛܠ ܕܬܘܒ
ܐܡܪ ܗܘܐ[1] ܕܥܘܪܘ	ܐܡܪ ܐܫܥܝܐ ܕܥܘܪܘ

[1] So liest Frau Lewis statt des vom Verf. ergänzten [ܐܫܥܝܐ].

ܥܝܢܗܘܢ [ܘܐܚ]ܫܟ[ܘ]	ܥܝܢܝܗܘܢ ܘܐܚܫܟܘ
ܠܒܗܘܢ ܕܠܐ ܢܚܙܘܢ	ܠܒܗܘܢ ܕܠܐ ܢܚܙܘܢ
ܒܥܝܢܗܘܢ ܘܢܫܡܥܘܢ	ܒܥܝܢܝܗܘܢ ܘܢܣܬܟܠܘܢ ܒܠܒܗܘܢ
ܘܢܬܦܢܘܢ ܘܐܫܒܘܩ	ܘܢܬܦܢܘܢ ܘܐܐܣܐ
ܠܗܘܢ	ܐܢܘܢ

Domine quis credidit
auditui nostro et brachium domini
super quo est revelatum? [Pesch add. Propter hoc non pote-
(et iterum) rant credere propter quod iterum]
dixit [P Jesajas]: Obcaecarunt
oculum [P oculos] ipsorum et obtenebraverunt
cor ipsorum ut non videant oculis ipsorum
[P et intelligant corde ipsorum] et audiant
et redeant [P convertantur] et remittam illis [P sanem eos]

Pesch ist durch den Zusatz: „Darum konnten sie nicht glauben, weil“ abermals Jesajas gesagt hat, und dann noch durch: „und verstehen in ihrem Herzen“ statt des einfachen „hören“ des Syrsin dem spätern griechischen Texte angeähnelt, aber im Hauptpunkte steht der syrische Text, der aus dem Syrsin zu vervollständigen ist, ihm ganz unabhängig gegenüber. Der Hauptpunkt aber ist, daß syrisch nicht τετύφλωκεν und ἐπώρωσεν, d. h. Gott hat sie geblendet und verhärtet steht, sondern im Plurale τετύφλωκαν[1] und ἐπώρωσαν ausgedrückt ist: Sie selbst haben sich geblendet und verhärtet. Dann aber ist der voranstehende Satz: „Darum konnten sie nicht glauben, weil . . .“ unlogisch. Logisch ist: „Sie konnten nicht glauben, weil Gott sie geblendet hat,“ unlogisch ist: „Sie konnten nicht glauben, weil sie sich geblendet haben,“ denn das ist idem per idem. Es ist daher kein Zufall, daß dieser Satz in Syrsin fehlt, in ihm ist die Selbstverblendung und Verstockung von Jesajas verkündigt, und diese Weissagung ist erfüllt, denn trotz der großen Zeichen haben sie nicht geglaubt. Das aber ist das thema probandum. Nach der griechischen Lesart lehrt Meyer-Weiss, Gott tue hier selber, was im Originale der Prophet tun solle, wozu die passive Fassung ἐπαχύνθη usw. in der Septuaginta Veranlassung gab. Darum haben wir aber die härteste Prädestination, die nicht paßt, weil die Juden dann in Wahrheit unschuldig wären, wie Matth 13, 13 das Zitat auch nicht paßt, weil dort Ješu' mit der Absicht geredet

---

[1] Über diese aus τετύφλωκεν zu erschließende Form vgl. Blass, Grammatik, P. 45.

hätte, nicht verstanden zu werden, was höchst unverständig ist. Eben darum ist die syrische Lesart die einzig vernünftige, sie haben sich selbst verstockt oder, wie nachher ergänzt wird, sind zu feige gewesen, ihre Überzeugung auszusprechen, und diese Deutung nun ist die des Targums, wo nicht Gott und nicht der Prophet mit Imperativ Subjekt ist, sondern das Volk, wofür dann die dritte Person Plur. eintritt wie in unserem syrischen Texte: טְפֵּישׁ לִיבֵּיה דעמא הדין ואודנוהי יַקַר ועינוהי עַמְעֵם (Codex Reuchl טמטם) דילמא יחזון בעיניהון ובאודניהון ישמעון ובלבהון יסתכלון ויתובון וישתבק להון, d. h. verfettet (verdummt) ist das Herz dieses Volkes und seine Ohren hat es schwer gemacht und seine Augen verstopft, damit sie nicht sehen mit ihren Augen und mit ihren Ohren hören und mit ihrem Herzen verstehen und sich bekehren und ihnen verziehen wird. Diese Interpretation des Textes ist in Syrsin noch mehr als in Pesch kenntlich, denn statt ἰάσομαι setzt er אשבק, wo auch Trg. ישתבק zeigt, und sein ܢܬܗܦܟܘܢ statt ܢܬܦܢܘܢ in Pesch, ist genau das יתובון im Targ. Man muß dazu Kommentar Qimḥis lesen, wo er nach der imperativen Fassung, die auf die Verstockung hinauskommt, als zweite Möglichkeit aufstellt, daß die Imperative שמעו וראו als Imperfekte aufgefaßt werden können, so daß zu verstehen ist: „Ihr hört und merkt nicht auf, sehet und begreift nicht . . ., ihr verfettet mit Absicht euer Herz, um nicht zu hören, zu sehen und zu verstehen . . ., weil ihr keine Lust zur Bekehrung habt . . . und auf diese Weise interpretiert es Jonathans Targum." Da die Septuaginta ebenso deutet, so ist das die alte Auslegung; da sie aber wie der griechische Johannestext καὶ ἰάσομαι bietet, was Pesch akzeptiert hat, das Targum aber mit Syrsin ישתבק, אשבק und יתובון zeigen, so bietet Syrsin alten Text in jüdischer Form.

So allein entsteht ein richtiger Gedankenfortschritt, der in Pesch durch den Einsatz der Griechen διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, was wie eine katechetische Erläuterung aussieht, verdorben ist. Nicht daß sie durch göttliches Verhängnis nicht konnten, sondern daß sie durch menschliche Willensentscheidung nicht wollten, ist der entscheidende Punkt.

Bei dieser unvergleichlich feinern Textform stünde Syrsin mit Pesch ganz allein, wenn nicht der Äth wenigstens Plural zeigte: Caecati sunt oculi eorum, incrassata sunt corda, so daß er nicht τετύφλωκεν, ἐπώρωσεν ausdrückt. Die so zutage gekommene Urform gehört notwendigerweise in den Text, kann aber natürlich bis jetzt in keiner Ausgabe stehen.

Schon Ewald und Bleek haben gesehen, daß Johannes hier nicht einfach nach der Septuaginta gearbeitet hat, sondern dem he-

bräischen Texte folgt. Wenn sich das jetzt schärfer bestimmen läßt, so ist ein Bekanntsein des Johannes mit der spezifisch jüdischen Textform und Auslegung sicher zu behaupten. Aber las er hebräisch?

Vs. 41. Merkwürdig nimmt sich die Bemerkung bei Meyer-Weiss aus, daß die erschaute δόξα nicht die Jahves, sondern die des Messias Ješu' sein soll, der in ἰάσομαι Subjekt sei? Mit ἰάσομαι wird es schwer, die bloße Möglichkeit solcher Gedankensprünge anzunehmen, denn das Verzeihen wird doch wohl Jahves Sache bleiben. Dennoch ist die Bemerkung richtig und beweist die direkteste Messiasweissagung als einen Glauben des Evangelisten. Theophanie ist altkirchlich Christophanie.

Vs. 42 von der Synagoge ausschlössen, aktiv ܢܦܩܘܢ, wie Joh 9, 22 von Pesch nach dem Griechen korrigiert. Vs. 43 hat Syrsin nur ἀγάπησαν τὴν δόξαν ohne γάρ. Er steht damit allein, aber hat Recht, das γάρ ist vulgär, trivial, nicht zu begründen ist hier, daß sie nicht die Schande der Exkommunikation auf sich nehmen wollten, sondern ein Urteil darüber zu sprechen. Letzteres geschieht, wenn das γάρ fehlt. Sinn: Mit ihnen ist nichts zu machen, sie folgen der Welt.

Vs. 44. Wer glaubt, glaubt meiner Übersetzung ist ein Versehen, es muß sein: wer an mich glaubt. Es ist zu ergänzen: | ܒܐ [ܘܐܡܪ ܡܢ ܕܒܝ] | ܡܗܝܡܢ.

Vs. 46. Ich bin das Licht, ich bin in die Welt gekommen ist von mir so ergänzt [und von Frau Lewis bestätigt]:

ܘܡܢ ܕܠ ܚܝܐ ܠܗܡ
[ܕܢܗܪܝܢ] ܚܝܐ [46] ܐܢܐ
[ܘܢܘܗܪܐ] ܐܬܝܬ
ܠܥܠܡܐ ܘܡܢ ܕܡܗܝܡܢ

Burkitt ergänzt [ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ] ܐܢܐ und faßt es: Denn ich bin als das Licht in die Welt gekommen. Aber das denn schwebt in der Luft und kein Zeuge hat es. Es liegen Deklarationen vor wie Vs. 43 (ohne γάρ). Diesen deklarativen Charakter hat auch das folgende: Und wer an mich glaubt, wird nicht ohne Licht verharren = ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ χωρὶς φωτὸς οὐ μένει statt ἵνα μή und ἐν τῇ σκοτίᾳ, wie Pesch korrigiert, in der indessen das ܕܟܠ ܡܢ = ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων auch schon wieder aus ܘܟܠ ܡܢ entstellt sein dürfte, da Tatian فكل من bietet. Dann geht Pesch mit Syrsin außer für ἐν τῇ σκοτίᾳ.

Vs. 48. Wer mich fragt = ܡܢ ܕܡܫܐܠ ܠܝ statt ὁ ἀθετῶν ἐμέ des rezipierten Textes, den Pesch durch ܡܢ ܕܛܠܡ ܠܝ wie Tatian

Philox herstellt. Burkitt hat die Lesung des Syrsin bezweifelt und ܕܡܣܠܐ = qui contemnit oder ܕܡܒܛܠ = qui frustrat vorgeschlagen, aber Frau Lewis hält das ܕܡܫܐܠ als richtig gelesen aufrecht. Was bedeutet nun diese Lesart? Das Wort שאל wird vielfach für αἰτεῖν, Matth 20, 20, Joh 14, 13 etc., aber auch für ἐρωτᾶν verwendet Matth 21, 24; 16, 13; 19, 17, Luk 9, 13; 20, 3; 22, 68, Joh 9, 2. 23; 16, 5, 19; beide Wörter haben auch fast gleichen Sinn, obwohl αἰτεῖν mehr „rogare“, ἐρωτᾶν mehr „interrogare“ bedeutet. So könnte man also vermuten, daß Syrsin statt ὁ ἀθετῶν ἐμέ[1] las ὁ αἰτῶν ἐμέ, aber seine Lesart ist kein Versehen, sie hat tiefen Sinn, und der ist besser durch ὁ ἐρωτῶν zu gewinnen. Syrsin sagt: Wer mich fragt — also Belehrung wünscht — und dann meine Worte nicht annimmt — also die Belehrung verwirft — dem wird sich die Wahrheit meines Wortes dereinst zwingend aufdrängen, meine Wahrheit setzt sich seiner Leugnung gegenüber durch, weil sie mir vom Vater gegeben — also göttlichen Ursprungs ist. Diese Selbstgewißheit seiner göttlichen Wahrheit, die sich zwingend erweist, ist tief mystisch. Dagegen ist die rezipierte Lesart auf dem Wege zur Veräußerlichung und nicht streng logisch, denn das ἀθετῶν hat das richtende Wort nicht, da er sich darum nicht kümmert, aber der Fragende, der es nicht aufnimmt, der hat es und unterliegt seiner richterlichen Wirkung. — Übrigens drückt Syrsin nebst Memph Sahid Äth Altlateiner und gegen Pesch auch Tatian arab. κρινεῖ αὐτόν aus, wo Pesch Präsens κρίνει korrigiert. Mit Pesch und D gehen Philox Arm Ulf, aber das paßt nicht zum „letzten Tage“.

Vs. 49—50 was ich reden soll und was ich sagen soll, von Pesch umgestellt, erst sagen, dann reden. Syrsin entspricht griechisch τί λαλήσω καὶ τί εἴπω und so schreibt auch Äth, der nagara und nababa für λαλεῖν, behla für εἰπεῖν und λέγειν verwendet. Ist das unbedeutend,[2] so ist umso bedeutender, daß Syrsin das οὖν in ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ nicht hat, das von Pesch Philox Hrs nachgetragen wird. Denn die Schlußfolgerung mit „also“ lähmt den Gedanken, der sich so entwickelt: Ich rede nichts aus mir, sondern Alles auf Anweisung des

---

[1] Syrsin gibt ἀθετεῖν durch ܛܠܡ = privare wieder Luk 10, 16; 7, 30, freier aber Mark 6, 26; 7, 9. Sonst wird ܛܠܡ gebraucht 1 Kor 1, 19, endlich wie an unserer Stelle ܛܠܡ Gal 2, 21; 1 Thess 4, 8; 1 Tim 5, 12, Jud 8. Doch Gal 3, 15 steht ܡܣܠܐ = contemnit.

[2] So nehme ich an, da aber Cod e — und er allein — bietet quid faciam et quid loquar, so bleibt die Sache auffallend. Gegen das faciam (ܐܥܒܕ ÷ ܐܡܠܠ) spricht nur, daß der ganze Zusammenhang lediglich vom Reden handelt. Vgl. 8, 28.

Vaters, der mich sendet; seine Anweisung ist ewiges Leben, was ich rede, das rede ich so wie mir der Vater gesagt hat. Das ist groß und lapidar, liest man aber: Was ich daher rede, das rede ich auftragsgemäß, so wird das eine lahme Selbstapologie, die hier nicht am Platze ist. Auch das ἐγώ als Wanderwort vor oder nach λαλῶ wird mit D Γ a [e] em a δ zu streichen sein, wobei die Syrer mit ܡܡܠܠܐ ܐܢܐ keine Entscheidung geben können. Bei den Lateinern, wo ergo und ego nebeneinander geraten: quae ergo loquor a, quae ego loquor b, ist keine Sicherheit zu haben und ego in Hieron f b c ff[2] deutlich ausgedrückt. Frei steht e da, der mit: et scio quia mandatum ejus vita aeterna est quia secundum quod dixit mihi pater ita et loquor — die schiefe Logik des οὖν in deutliches Licht setzt. Lies: ἃ λαλῶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ οὕτως λαλῶ. Das ἐνετείλατο, von Blass aufgenommen, stützt sich auf Syrsin und Ferrar 13. 69. 124. 346 und 61 marg.

Ergebnis der Kritik für 12, 37—50.

Betrachtet man jede einzelne Lesart in Syrsin für sich in diesem Abschnitte, so scheint sie geringfügig und gegen die Masse aller andern Zeugen bedenklich. Erwägt man aber den Zusammenhang, so ergibt sich eine große und wichtige Verbesserung des Textes, der sich dann mit 12, 20 in eine große Einheit zusammenschließt.

Hier wird mit der Meldung der Heiden die allgemeine Weltaufgabe Ješu' festgestellt und durch das Bath Qol bestätigt. Dem entspricht in dieser Epikrise der Nachweis von der Selbstverblendung Israels aus seinem eigenen Propheten; was Israel nicht will, das wird der Welt zuteil Röm 9, 30 f., es erscheint als ihr Licht Vs. 35 und 46 = 8, 12, und dem Lichte gegenüber, das nicht das Ješu', sondern Gottes ist, werden drei Arten von Menschen geschieden. Erstens die, welche glauben; sie sehen den sendenden Gott Vs. 44 = 7, 16. 17. Zweitens solche, die nicht glauben, obwohl sie hören, wie das den Massen der Heiden im zweiten Jahrhundert geschah, und diese zu richten ist nicht Ješu' Aufgabe, der nur als Erlöser gekommen ist. Drittens solche, welche auf Nachsuchen Ješu' Wort gehört, also Kenntnis genommen, aber nicht angenommen haben, und diese empfangen in der gelehrten und verworfenen Wahrheit von selbst ihr Gericht 3, 18, denn diese Wahrheit ist unmittelbar von Gott selbst 6, 40; 7, 17; 8, 28. Diese Dreiteilung, die eine schließliche Abrechnung mit der gesamten Welt bedeutet, steht am Ende der öffentlichen Tätigkeit Ješu', aber wer ἀθετεῖν statt αἰτεῖν oder ἐρωτᾶν mit allen Zeugen außer Syrsin in Vs. 48 für echt hält, der kann sie nicht gewinnen. Und nun nehme man einmal umgekehrt

an, unser rezipierter Text wäre aus Syrsin mit ἐρωτᾶν oder αἰτεῖν erwachsen und es taucht plötzlich eine Handschrift mit ἀθετεῖν auf, — wie viele Gründe würde die Gewohnheit aufzustöbern wissen, um dies ἀθετεῖν als unpassend abzuweisen?!

Das Abschiedsmahl und die letzten Reden 13, 1—17, 26.

Wir treten hiermit in das schwierigste Problem der verwickelten johanneischen Frage ein, in das Verhältnis des Evangelisten zum Abendmahle. Wie ist es möglich, daß er die Einsetzung dieser Feier übergeht, die in den Gemeinden lebte und den Mittelpunkt des Kultus bildete? Das muß mit seinem Lehrsysteme zusammenhängen und der Schlüssel liegt in Kap. 6.

Die nächste Aufgabe ist, Johannes in sich selbst zu verstehen, wir dürfen gar nicht immer mit einem Auge nach den Synoptikern schielen, wir haben beide Augen für Johannes nötig, zumal da Syrsin eine Zeitbestimmung gibt, die mit dem Texte aller übrigen Zeugen nicht wörtlich zusammenstimmt.

Vs. 1. 2. Vor dem Ungesäuerten aber wußte Ješu' . . . und es war das Abendmahl, d. h. die Abendmahlzeit, das δεῖπνον, aber bei der Abschwächung des syrischen Status determinatus kann das ohne Zweifel auch gefaßt werden: es fand eine Abendmahlzeit statt, was der Sinn der Griechen ist mit δείπνου γενομένου, wofür selbst Philox den Status determinatus ܚܫܡܝܬܐ beibehält. Dies Mahl wird vor dem Ungesäuerten gehalten. Das Ungesäuerte ist Bezeichnung für das Maṣṣothfest, ist es doch nichts als die Übersetzung von Maṣṣoth, welches am 15.—21., in der Diaspora bis zum 22. Nisan gefeiert wird. Wie viele Tage vorher, ist nicht gesagt. Wir sind 12, 1 sechs Tage vor dem Maṣṣothfeste, unser Mahl hier liegt zwischen dem 9. und 14. Nisan. Nun ist aber in Syrsin, wie zu 6, 4 bemerkt ist, das Wort Passa überhaupt vermieden, das Mahl kann, aber muß nicht auf den 14., aber auch nicht auf den 13. fallen. Nach dem griechischen Texte, den Pesch in den Syrsin hineinkorrigiert hat, muß es vor den 14. fallend gedacht werden, denn wenn es vor dem Passafeste lag, das am Abend des 14. Nisan gefeiert wurde, und in die Nacht, die schon zum 15. gehörte und folglich Sabbathruhe verlangte, hinein dauerte, so ist der Abend des 13. Nisan der letzte mögliche Termin.

Hierzu paßt die Äußerung Vs. 29, daß die Jünger meinen, Judas habe Aufträge zu Einkäufen für das Fest empfangen. Das wären Einkäufe für das Passamahl, das Lamm, der Wein, wobei freilich das Lamm nach Exod 12, 3 schon am 10. Nisan hätte bereit

gestellt sein sollen. Diese Einkäufe mußten bis zum Mittag des 14. gemacht sein, der Abend des 13. wäre also der letzte Abend, der in Frage kommen kann. Das jüdische Passa ist also unser Fest nicht, es liegt vorher, oder aber das jüdische Passa müßte vor den 14. verlegt sein.

Das aber ist wieder ausgeschlossen durch die griechische Textform 18, 28, wo die Juden das Passa erst essen werden, also noch nicht gegessen haben, sondern im Begriffe sind es zu tun. Das führt auf den Morgen des 14. Nisan in normaler Zeitrechnung, bei Vordatierung des Festes könnte es aber auch früher gedacht werden, was freilich auch der Erklärung nichts nutzt. Denn auch wenn es auf den 11. z. B. verlegt wäre, so würde damit auch die Maṣṣothwoche vom 12.—18. fallen und dann wäre der 12. ein Ruhetag und alle die Schwierigkeiten, die eine Gerichtssitzung und eine Kreuzigung am Festsabbath, dem Tage nach dem Passamahle, mit sich bringen würden, bleiben. Nur fielen sie auf den 12. statt auf den 15. Nisan, was ganz gleichgültig ist. Aber hier liegt nun der Text von Syrsin vor, welcher Vs. 28 schreibt: damit sie nicht verunreinigt würden, **während sie das Ungesäuerte aßen,** also nicht die Passamahlzeit hielten, sondern für die ganzen sieben Tage des Maṣṣoth sich reinhalten wollten. Damit stehen wir jedoch vor einer archäologischen Unmöglichkeit, denn so sicher das Passa nur von levitisch reinen Personen gegessen werden durfte Num 9, 6, ebenso sicher findet sich nirgend eine Spur davon, daß das Essen der Maṣṣoth an die Bedingung levitischer Reinheit geknüpft war, da die Maṣṣoth kein Heiliges, kein Opferteil sind. Wie soll man diese Verwirrung lösen?

Zu Matth 26, 17 Mark 14, 12 Luk 22, 7 ist auf die Tragweite der Vertauschung von πάσχα und ἄζυμα zur Genüge hingewiesen. Man könnte auf ungenaue „volkstümliche" Bezeichnung schließen oder sie postulieren, worauf Lightfoot hingewiesen hat, aber ein solcher volkstümlicher Ausdruck ist nicht nachzuweisen, und immer und unter allen Umständen ist der Tag vor dem Passa der 13., der Tag vor dem Ungesäuerten der 14. Nisan. Aber der Text fixiert ja den Tag überhaupt nicht, sondern sagt nur allgemein: vor dem Ungesäuerten — oder vor dem Passa, und das ist dann hier indifferent und beides möglich. Wenn nur nicht ἑορτὴ τοῦ πάσχα stünde, da πάσχα allein genügt und jüdisch הג הפסח nicht gebräuchlich ist in alter Zeit.[1] Aber was schrieb Johannes?

[1] Man vergleiche z. B. Hagiga 17^b שבעת ימי הפסח die sieben Tage des Passa, wo die ganze Festwoche gemeint ist, ohne חג und ebenda umgekehrt 18^a die תשלומין של חג המצות.

Die gesamte Überlieferung hat hier das πάσχα, nur Syrsin die ἄζυμα, diese aber sind in den Synoptikern zur Zeitbestimmung verwendet, Matth 28, 17 jetzt mit einem Textfehler in den Worten τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, Mark 14, 1, 12, wo in Syrsin πάσχα als Glosse eingesetzt ist, und Luk 22, 1, wo das Fest des Ungesäuerten durch Passa erklärt und dann Vs. 7 der Tag des Passa besonders bezeichnet wird. Wir dürfen behaupten, daß in der Urform der Synoptiker und folglich in der ersten Aufzeichnung, der sie folgten, überall nur von ἄζυμα die Rede gewesen ist, daß nach dem Maṣṣothfeste datiert und gesagt war, daß am Tage vor dem Maṣṣothfeste, also am 14. Nisan, an dem die Juden das Passa aßen, Ješu' von Judaṣ verraten ist, nachdem auch er das Passa gegessen hatte. Das ist deutlich zu erkennen in dem apokryphen Petrusevangelium, das auf allen vier Evangelien ruht[1] und deren Darstellung erweitert, die Chronologie aber genau beibehält, wie sie in den Synoptikern steht und von den Abweichungen der syrischen Didaskalia, Matth P. 376, nichts weiß. Die Chronologie lautet:

καὶ παρέδωκεν αὐτὸν (Πειλᾶτος) τῷ λαῷ (Matth P. 403) πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. Das ist eine sichtlich unter lateinischem Einflusse stehende Datierungsformel, die sich übrigens dem hebräischen ערב חג המצות leicht anpaßt. Es ist pridie Azyma nach pridie Calendas, pridie Idus oder Nonas, pridie natalem, und die Wortstellung πρὸ μιᾶς analog wie ante diem . . . Calendas oder πρὸ μιᾶς Νόνων Ὀκτοβρίων Plutarch Lucull. τῇ πρὸ ἐννέα καλανδῶν Σεπτεμβρίων Ignatius ad Roman 10, 27 und μιᾷ πρότερον ἡμέρᾳ τῶν Θησείων = am Tage vor dem Theseusfeste Plut. Theseus 4. Der genannte Tag ist der 14. Nisan. Es folgt V, 15 die Finsternis am Mittage, VII, 27 das Fasten der Apostel bis zum Sabbathe, d. i. der 15. als Samstag, IX,

[1] Aus Markus stammt der Schluß Petr XIII 56, 57: ἴδετε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο und τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον, vgl. Mark 16, 6: ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν, wo cff[2] ubi positus erat lasen, also ὅπου ἔκειτο ausdrücken, und Vs. 8: καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον . . . ἐφοβοῦντο γάρ. Der Befehl, nach Galiläa zu gehen, wird Petr XIV, 58 als am Schlusse der Festwoche ausgeführt vorausgesetzt, denn da geht Petrus mit seinen λινα (d. i. Kleider? Angelschnüren?) an das Meer, das eben der galiläische See ist. So wird die Situation von Joh 21 vorausgesetzt und die Version im Lukas und der Apostelgeschichte nicht anerkannt. Auf Markus führt auch in der Verspottungsszene das Fehlen des Szepters, welches Matth erwähnt (vgl. Matth P. 412), wenn aber das Petrusevangelium diese Verspottung nicht von römischen Soldaten, sondern von Juden vollzogen werden läßt, so steht es auf uraltem Boden und trifft mit Syrsin zusammen Matth P. 411. 408. Dieser alte Boden findet sich auch in der oben angezogenen Datierung. Auf Joh 19, 24 λάχωμεν περὶ αὐτοῦ ruht IV, 12 λαχμὸν ἔβαλον und auf Luk 23, 41 die Worte des guten Schächers IV, 13.

34 die Ereignisse vom Anbruche der Sabbathnacht an (ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου vgl. Luk P. 506) und XII, 50 der Besuch der Mariam (sic!) Magdalene am Grabe Sonntag früh ὄρθρου τῆς κυριακῆς — der Text kennt also κυριακή als Sonntagsname im technischen Sinne — wo sie das Grab leer findet.

Damit ist die alte Kalenderdatierung gegeben. Die Rechnung geht nach den ἄζυμα oder dem Maṣṣothfeste. Das ist die Urrechnung, die nun in den jüngern Texten geändert und mit πάσχα verwirrt ist. Aus dieser Voraussetzung erklärt sich die Textgeschichte, welche Matth P. 371 erzählt ist, das Passa ist überall von einer korrigierenden Hand eingesetzt oder eingearbeitet. Und warum das geschehen ist, das zeigt ein leichtes Nachdenken. Die christlichen Leser der Evangelien kannten aus ihrer kirchlichen Jahresfeier das Passafest, ein Fest des Ungesäuerten kannten sie nicht, da sie es nicht feierten. An die Stelle der jüdisch richtigen Ausdrucksweise, deren Verständnis archäologische Kenntnisse voraussetzt, setzte man die christliche praktische Bezeichnung Passa, die diesen Lesern keinen Anstoß bot, der erst dann entsteht, wenn man die strengen Begriffe des jüdischen Kalenders anlegt, nach welchem Pesaḥ auf den 14., Maṣṣoth auf den 15. Nisan fällt.

Ob nun Matth 26, 17 seine Textform der ungeschickten griechischen Revision verdankt, die πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων in das unmögliche τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων verwandelt hat, was sich jetzt als Möglichkeit ergibt, oder ob es durch eine mißratene Übersetzung aus dem aramäischen Urberichte zu erklären ist, das können wir dahingestellt sein lassen,[1] da wir jetzt wissen, daß alle diese Zeitangaben bei den Griechen und ihrem Gefolge alteriert sind. Und das ist so früh geschehen, daß Matth 26, 17 die Änderung schon in Syrsin hineingenommen ist, der uns Mark 14, 1, 12 noch frühere und unfertige Redaktionsstufen zur Kenntnis gebracht hat. In Luk 22, 1 sieht man deutlich die ungenaue Erläuterung eines Christen für Christen, wenn es heißt: das Fest des Ungesäuerten, das Passa genannt wird, man sieht auch, daß Lukas' Quelle nach dem Maṣṣothfeste datiert hat, was dann durch die Bemerkung über das Passa kommentiert ist, weiter aber auch, daß Luk 22, 7 kalendarisch ganz richtig gesprochen ist, daß aber nur Syrsin Syrcrt nebst D und den Altlateinern a b d e ff^2 i Rehd r diesen Text erhalten haben, der in allen übrigen Zeugen nach den Parallelen verdorben ist. Ja, auf Grund von Codex a

[1] Chwolson hat zu den früher vorgeschlagenen Lösungen jetzt noch eine neue hinzugefügt. [Über das Datum im Evangelium Matthaei XXVI, 17, Nachträge und Ergänzungen. Vgl. die Nachträge am Ende dieses Bandes. D.H.]

kann man sogar die Worte ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα als ganz überflüssige Glosse anzweifeln, die erst für christliche Leser nötig war, die ἄζυμα fanden und doch archäologisch nicht verstanden, nachdem das originale πάσχα verschwunden war. Man beobachte hiebei ἑορτὴ τῶν ἀζύμων = חג המצות und ἡμέρα τοῦ πάσχα = יום הפסח als jüdisch richtige Ausdrücke, während ἡμέρα τῶν ἀζύμων vollständiger Unsinn ist.

Vorstehende Untersuchung lehrt, daß die Textgestaltung über alle Evangelien verfolgt werden muß und nicht nach zufälligen Handschriftmajoritäten für jede einzelne Stelle entschieden werden darf, die Sache hat ihre Geschichte und ihren Grund in der Anpassung der altjüdischen Datierungsweise an das Verständnis der christlichen Leser des 2. Jahrhunderts, die vom Judentume nichts mehr wußten. So ist ähnlich in Matth 1, 16 der ἀνήρ eingesetzt und der „Verlobte“ beseitigt, weil die hebräischen Rechtsanschauungen dem spätern christlichen Leser unverständlich waren. Matth P. 13. Wir haben Anpassung durch Redaktion vor uns.

So hat Syrsin also in 13, 1 die alte Datierung erhalten; wie viele Tage vor dem Maṣṣothfeste aber das hier folgende Mahl gedacht werden soll, darüber sagt er nichts, auch will er hier gar nicht das Mahl datieren, sondern die Erkenntnis Ješu', daß seine Stunde gekommen sei. Daran hängt sich die Reflexion des Evangelisten über Ješu' bis zum Letzten gehende Liebe. Statt τοὺς ἰδίους drückt Syrsin τὰ ἴδια aus 1, 11, dies aber dann durch ܐܚܒ ܐܢܘܢ = dilexit eos genügend bestimmt. Pesch und Tatian behalten diese Lesart bei, während Philox durch ܠܗܘܢ ܕܝܠܗ das τοὺς ἰδίους in den Text bringt. Wer die Beziehung auf 1, 11 erwägt, die die Syrer erhalten haben, dem wird sich der Sinn der Stelle erschließen. Ješu' ist als Logos seit der Schöpfung kontinuierlich 1, 11 in sein Eigentum gekommen und nicht angenommen, er ist dann fleischgeworden in die Welt eingetreten, jetzt ist die Stunde, wieder auszutreten, nachdem er sein Eigentum bis zum Äußersten geliebt und für die Welt eine Erlösung gestiftet hat 3, 16. Hier τοὺς ἰδίους zu lesen und das auf die discipuli mit ab und vielen Neuern zu beschränken, ist gewiß verkehrt. Der große Rückblick wird eingeengt. Übrigens hat der griechische Satz keine richtige Form, das Prädikat fehlt, denn εἰδὼς — εἰς τέλος ἠγάπησεν ergibt keinen brauchbaren Sinn, man müßte denn so fassen: Da Ješu' vor dem Feste wußte, daß seine Stunde kam, so tat er auch noch das Äußerste an Liebe,[1] nämlich verrichtete die Fußwaschung. Aber wer möchte sich den Fortschritt so denken? Ich nicht.

---

[1] So μέχρι τέλους ἀγαπᾶν Anthol. 1, 85, 5 Wetstein.

Vs. 2 und der Satan war eingetreten in das Herz Judas, des Sohnes des Šim'on, des Iskarioten, daß er ihn überliefere. An diesen Worten ist viel gefeilt, weil sie in verschiedener Weise gedeutet sind. Es liegen drei Wendungen vor:

1. Der Satan ist bei sich selbst zu dem Entschlusse gekommen, daß er sich des Judas als Instrument des Verrates bedienen will. Das liegt in der Form: καὶ δείπνου γενομένου τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ (A D² ℵ c^a Orig παραδῷ) αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, εἰδὼς κτλ. So ediert Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort nach B ℵ L X. Die sonderbare Wortstellung wahrt der übrigens gemischte Text in b: cum diab. jam se [denke sibi] misisset in cor ut traderet eum Judas Simonis Scariotes, und der Arm. So las Origenes P. 426.

2. Der Satan hat dem Judas den Gedanken eingegeben, Ješu' zu verraten. Das ist der Sinn von καὶ δείπνου γενομένου τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος[1] εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου (D ἀπὸ Καρυώτου) ἵνα αὐτὸν παραδῷ εἰδὼς (D παραδοῖ αὐτὸν εἰδώς). So hat Lachmann ediert nach D (παραδοῖ für παραδῷ) und Δ. Dazu gehört ff²: cum diab. jam misisset in cor Judae Simonis Iscariotae ut traderet eum, ebenso f, Pesch ohne ἤδη: conjecit Satanas in cor Jud. fil. Sim. Skariothae ut eum traderet — und Philx, die ἤδη einfügt und διάβολος statt Satan bietet = jam pridem injecerat diabolus.

3. Der Satan hat sich in das Herz des Judas hineinbegeben und so in ihm Menschengestalt angenommen. Das ist der Gedanke in Syrsin: Und der Satan war eingetreten (wörtlich geworfen) in das Herz des Ihuda des Sohnes des Šim'on, des Skarioten, daß er ihn überliefere. Hier ist es ganz gleich, ob der „er", welcher überliefert, der Satan selbst oder Judas ist, da der Satan in Judas steckt! Diese Form des Syrsin ist in der Pesch in die Form 2 umkorrigiert. Man vergleiche:

S ܘܣܛܢܐ ܐܪܡܝܐ ܗܘܐ ܒܠܒܗ ܕܝܗܘܕܐ . . . ܐܝܟ ܕܢܫܠܡܝܘܗܝ[2]
P ܪܡܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܣܛܢܐ ܒܠܒܗ ܕܝܗܘܕܐ . . . om. ܕܢܫܠܡܘܗܝ

---

[1] Zu βάλλειν εἰς τὴν καρδίαν für jemand etwas eingeben, ihm Gedanken subpeditieren, hat Wetstein viele Beispiele gebracht wie Plutarch Timoleon p. 237^a: θεοῦ τινός, ὡς ἔοικεν, εἰς νοῦν ἐμβαλόντος τῷ ἀνθρώπῳ, aber bei der Selbstsuggestion, wie sie die erste Form verlangt, ist das Medium gewöhnlich Hesiod Op. 295. Demosthenes Pro Corona: ὥστε τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀρχῆς ἐπιθυμῆσαι καὶ τοῦτ' εἰς νοῦν ἐμβαλέσθαι etc. Für νοῦς fungiert beim Judengriechisch die καρδία. Ebenso Plutarch Thes. P. 10 E: μέγα καὶ θαυμαστὸν ἔργον εἰς νοῦν βαλλόμενος; Caes. P. 709 B: εἰς νοῦν ἐμβαλέσθαι τηλικοῦτο καλόν.

[2] Die Übersetzung von Frau Lewis: Satan had put into the heart = ܐܪܡܝܐ ܗܘܐ ܒܠܒܗ ist nicht zulässig. Die Orthographie ܐܪܡܝܐ weist

Diese Fassung wird von Ephraem im Kommentar zum Tatianschen Diatessaron armen. (Ephr. Opp. arm. II P. 219 = Moesinger P. 240) benutzt in der Form: „Wer anders ist verantwortlich für das Blut dessen, der in Gestalt des Menschen gekommen ist als der, welcher die Gestalt der Menschlichkeit anlegte und ihn überlieferte?“ Und weiterhin: „In gleicher Weise ging der Satan, als er sah, daß der Tod des Sohnes zum Siege des Kosmos werde, und daß sein Kreuz zum Befreier der Kreaturen werde, in Judas, in sein Gefäß, hinein, und der ging, legte einen Strick um und erstickte.“[1] So paßt die Darstellung auch zu Luk 23, 3, wo der Satan in Judas vor dem Passamahle eintritt, aber durchaus nicht zu dem gegenwärtig gelesenen Texte von Joh 13, 27, wo das erst während des Mahles geschieht, welches Johannes an die Stelle des Passamahles gesetzt hat. Mit dieser Darstellung verträgt sich nur die erste Fassung unserer Stelle, nach welcher sich der Satan bei sich selbst schlüssig gemacht hat, sich des Judas zum Verrate zu bedienen, und wenn diese erste Fassung unzutreffend ist, so müssen in Vs. 27 die Worte μετὰ τὸ ψωμίον [τότε oder εὐθὺς sind dann gar tertiär) εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς ebenfalls als Einschiebung verdächtigt werden, wenn keine andere kritische Lösung sich ergeben sollte, aber sie ergibt sich.

Diese dritte Auffassung wird von den Altlateinern a c e Rehd angenommen, unter denen e durch a Cariotha = ἀπὸ Καρυώτης den Einfluß der Schule verrät, der D angehört, wobei zu beachten ist, daß D selbst die zweite Auffassung vertritt, also einer spätern Redaktionsstufe als e entspricht. Ihre Texte lauten:

e	cum	diab.	jam se	misisset	in corde	Juda	Simon a	Cariotha
a	—	—	om.	— immiserat	in corde	Judae	Simonis	Scariotis
c	—	—	om.	imisisset se	in corde	om.	Simonis	Scariothe
Rehd	—	—	jam	misisset se	in corde	om.	om.	om.

e	ut eum traderet
a	— — —
c	tradere eum
Rehd	ut traderet eum

auf Passivpartizipium. Daher hat Burkitt übersetzt: Satan was lying in the heart of Judas.

[1] Der Text ist: Արդ ո՞ պարտի զվրէժ արեանն այնորիկ՝ որ եկն ՚ի նմանութիւն մարդոյ. այլ այն՝ որ զգեցաւ զնմանութիւն մարդկութեանն և մատնեաց զնա. Und weiter hin: եմուտ ՚ի Յուդա յանօթն իւր.

Rehd schwenkt dabei ab und läßt sich im Sinne der ersten Fassung verstehen, ist aber durch die Streichung verdorben und entstellt.

Zu dieser Gruppe gehört weiter der Äth: cum coenarent intravit (bo'a) Satanas in cor Judae Simonis Iscariotae ut traderet eum.

Hingegen weist der Memph in der Wortstellung auf die erste Auffassung nach Bא, im Sinne aber auf die zweite Lesung, wenn er sagt: ⲡⲓⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ϩⲏⲇⲏ ⲛⲉⲁϥⲟⲩⲱ ⲉϥϩⲓⲟⲩⲓ ⲉⲡϩⲏⲧ ⲙⲫⲏ ⲉⲛⲁϥⲛⲁⲧⲏⲓϥ ⲉⲧⲉ ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ ⲡⲉⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲓⲥⲕⲁⲣⲓⲱⲧⲏⲥ, d. i. diabolus jam jam immiserat in cor ejus qui traditurus erat eum (der ihn verraten sollte) qui est Judas Simonis Iskariotes. Hier ist die erste in den Sinn der zweiten Form umgebogen, welche der Sahide auch in der Wortstellung ausdrückt: ⲉⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱ ⲉϥⲛⲟⲩϫⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲡϩⲏⲧ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲓⲥⲕⲁⲣⲓⲱⲧⲏⲥ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ = jam diabolus immiserat in cor Judae filii Simonis Iskariotae ut traderet eum. So teilen sich die drei Zeugen des ägyptischen Textes — Memph Sahid Äth — in die drei Fassungen.

Wir können nach dieser Induktion, bei der Hrs als konstruktionslos ausfällt, den Schluß ziehen: Form 3, vertreten durch Syrsin Altlat Äth Ephr und Luk 22, 3, auf welchem Johannes ruht, ist die Urfassung, da sie in der syrischen Reihe von Pesch vorausgesetzt und in dieser zur zweiten Form umgebildet ist. Sie schließt sachlich 13, 27 die Worte καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν ὁ Σατανᾶς aus, die aber schon vor Origenes im Zusammenhange mit der Herstellung der ersten Form eingeschoben sind. Ihre Ungehörigkeit zeigt sich, sobald man darauf aufmerksam geworden ist, im Fortschritte, denn wenn es nach τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς direkt weitergeht λέγει [οὖν!] αὐτῷ Ἰησοῦς· ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον, so müßte das αὐτῷ auf den Satan gehen, das seine richtige Beziehung nur findet, wenn man liest: βάψας τὸ ψωμίον . . . δίδωσιν Ἰούδᾳ καὶ λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς ὃ ποιεῖς κτλ.[1] Aber auch durch den sachlichen Inhalt und Fortschritt werden diese Worte als ein Werk der Überarbeitung erwiesen. Wenn Ješu' weiß, daß ihn Juda verraten wird und ihn durch den eingetauchten Brocken kenntlich macht, so ist Judas schon entschlossen, und das leistet nur die zweite Fassung; wäre er noch nicht entschlossen, wie es die erste Fassung voraussetzt, dann wäre die bestimmte Erklärung, daß er verraten werde, ein vollkommenes Rätsel, das nicht mit der subjektiv sichern Überzeugung auf Grund des

[1] Origenes Joh 13, 23 = 466[4] Preuschen. Auf wen das αὐτῷ geht, ist zweideutig, da es der Herr dem Judas oder dem Satan gesagt haben kann.

psychologischen Scharfblicks Ješu' gelöst wird. Kurz, nach der zweiten und dritten Fassung ist 13, 27 undenkbar, weil der Satan schon in Judas steckt, nach der ersten ist es denkbar, aber psychologisch nicht annehmbar.

Unter diesen Umständen ist es selbstverständlich, daß in 13, 27 der Text ganz unsicher ist, und in der Tat ist das μετὰ τὸ ψωμίον, das τότε und das οὖν übel genug, wie wir bei der Analyse des Verses finden werden.

Origenes versteht unsere Stelle im zweiten Sinne, wenn er im Johanneskommentare (225[b] ed. Preuschen) sagt: Wenn Jemand dem Teufel Raum gibt, so dringt dieser in ihn ein, wie Judas ihm Raum gab, als ihm der Teufel in das Herz legte, Ješu' zu verraten. — So konnte er dann nach dem Bissen in ihn eindringen 464[10]. Ähnlich 447, 448, 456[14], 478[3] und 429[9], wo er Judas als vom Teufel verwundet (τετρώμενος) bezeichnet. — Aber daneben scheint es doch wieder, als ob es Joh 13, 2 im ersten Sinne gefaßt, also vom bloßen Entschlusse des Satans bei sich verstanden hätte, wenn er P. 464[5] zu Joh 13, 26 sagt: Laßt uns betrachten, was Ješu' antwortete. Er sagt: ἐκεῖνός ἐστιν, ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. So sprach er und βάψας τὸ ψωμίον λαμβάνει καὶ δίδωσι Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου. Καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς, — οὐ δυνηθεὶς πρότερον εἰσελθεῖν οὐδὲ εὐθέως ἅμα τῷ βεβληκέναι εἰς τὴν καρδίαν [— sein eigenes Herz oder das des Juda?], ἵνα παραδῷ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. [Hier fühlt man die Tragweite der Wortstellung[1]] „Denn es war nötig, meine ich, durch die Gabe des ψωμίον dasselbe zurückzunehmen von dem, der unwürdig war, das bessere, das er zu haben schien, zu besitzen.“[2] Man sieht, welche Schwierigkeit dem Origenes der von mir für unecht erklärte Einschub in 13, 27 bereitet. Er denkt hier, daß durch den Bissen dem Satan das Eindringen ermöglicht sei, — das aber führt zu der psychologischen Undenkbarkeit, daß der Logos dem Satan seine Tätigkeit möglich machte. — Der Ausweg für die Modernen wird dann dogmatisch im Decretum absolutum gesucht, das der Logos selbst gemacht und dann zur Ausführung gebracht hat.

Zu einem natürlichen Verständnisse der Stelle gelangen wir nur nach der dritten und ältesten Auffassung, doch muß dabei der Sinn

---

[1] Vgl. Meyer-Weiss.

[2] Ich verstehe den nicht eben klaren Satz vom Abendmahlsbrote, dessen Judas unwürdig war und anstatt dessen er den Bissen erhielt. Der Text ist: ἐχρῆν γάρ, οἶμαι, διὰ τῆς δόσεως τοῦ ψωμίου ἀντιλαβεῖν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ ἀναξίου ἔχειν τὸ κρεῖττον ὃ ἐδόκει ἔχειν. Ich bin aber meiner Deutung nicht ganz sicher, doch läßt die Fortsetzung kaum eine andere Deutung zu.

des βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα, den die Altlateiner durch se misisset, Syrsin durch Partizip. ܐܫܬܕܝ ܗܘܐ = conjectus est = se conjecit, se contulit und der Äth durch bo'a = vēnit wiedergeben, noch festgestellt werden. Kann βάλλω aktiv — denn das Medium bedeutete „sich etwas vorstellen“ εἰς νοῦν βαλλόμενος — heißen „sich werfen, sich begeben“? Die Frage ist zu bejahen, nicht nur nach Ilias 23, 462: ἵπποι περὶ τέρμα βαλοῦσαι = die sich um das Ziel herumwerfenden Rosse, was für spätere Prosa nichts beweisen würde, sondern nach der Redensart des gewöhnlichen Lebens βαλλ᾽ ἐς κόρακας, βαλλ᾽ ἐς μακαρίαν (Plato Hipp. maj. 293), d. h. begib dich unter die Raben, in die ewige Seligkeit. Auch Euseb. H. E. 16[25] Schwegler sagt: βάλλειν ἐκτὸς τῆς ἀληθείας „sich von der Wahrheit entfernen“, was der Syrer durch ܡܢ ܫܪܪܐ ܠܐ ܢܦܩ = ex veritate non exire wiedergibt. Und so haben es die alten Übersetzer, Hieronymus eingeschlossen, verstanden. Damit ist gegeben, daß die künstliche Wortstellung in אB, der Tischendorf, Tregelles und Westcott-Hort folgen, zu Gunsten der von ADΔ al, die Lachmann aufgenommen hat, weichen muß, אB sind künstlich rezensiert. Als Original bleibt nach Syrsin und den Altlat καὶ δείπνου γενομένου, καὶ τοῦ διαβόλου βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα αὐτὸν παραδῷ (παραδοῖ?), εἰδὼς κτλ. Satan ist vor dem Mahle schon in Judas Herz eingedrungen. So will es die Grundstelle Luk 22, 3 und so der logische und psychologische Bau des Johannes mit Streichung des Einsatzes ad Vs. 27.

Man konstruiere mit doppeltem εἰδώς so: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων εἰδὼς ὁ Ἰησ. ὅτι ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα ἀγαπήσας τὰ ἴδια ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς) — καὶ δείπνου γενομένου — (τοῦ διαβόλου [ἤδη?] βεβληκότος εἰς τὴν καρδ. Ἰουδ. Σ. Ἰσκ. ἵνα αὐτὸν παραδοῖ? παραδῷ?) — εἰδὼς ὁ Ἰησ. ὅτι πάντα δέδωκεν . . . ἐγείρεται [ἐκ τοῦ δείπνου?] κτλ.

Blass nimmt die ἄζυμα nicht auf und läßt den vollen Namen des Judas fallen.

Vs. 6 und da er zu Šim'on Kefa gelangte, sprach zu ihm Šim'on, so auch in e angeschlossen, während andere venit igitur a oder ergo Rehd zeigen. Ich mache auf die Stelle nur darum aufmerksam, weil sie die Überarbeitung deutlich verrät. Denn das ἀπεκρίθη Ἰησ. καὶ εἶπεν vgl. P. 120, das Schwanken von Simon Petrus und Petrus Simon, wo Petrus Wanderwort ist und in b fehlt, das Auftreten von Šim'on im zweiten Gliede, wo a c f Memph e Petrus und die Masse א[c]ADΔ al d ff[2] Rehd δ Philx Sahid ἐκεῖνος zeigen, sprechen deutlich genug. Die Grundlage war natürlich: καὶ ὅτε ἦλθεν πρὸς Σίμωνα λέγει αὐτῷ Σίμων. Vgl. Matth P. 166. Blass hätte den Πέτρος hier und Vs. 8 nicht halten sollen. Wenn nun eine stilistische

Überarbeitung sich uns geradezu aufzwingt, wer wagt zu behaupten, daß der Text sachlich intakt gehalten ist?

Übrigens spiegelt sich der ganze Prozeß in den Syrern vollkommen ab, deren ältester wieder durch Aphraates P. 226 ff. bezeugt wird.[1] Das ἀπεκρίνατο καὶ εἶπεν tritt in Pesch auf, der Kephas verwandelt sich in Phlx, in der auch ἐκεῖνος erscheint, in Petros, was Hrs ebenfalls zeigt. Weitere Details sind hier überflüssig.

Vs. 7. Das, was ich dir tue, weißt du nicht = ὃ ποιῶ σοι statt ὃ ποιῶ σύ, was Pesch in Syrsin hineinkorrigiert, in der auch ἄρτι = ܗܫܐ sich findet, das Syrsin nicht hat. Dieser gräzisierte Text ist dann in Philx beibehalten, aber am Rande σοι = ܠܟ notiert, also war es syrisch bekannte Lesart.

Das ἄρτι fehlt auch in den Altlat b e m r und vermutlich a, die Übereinstimmung von Syrsin und Altlat ergibt als Text: ὃ ποιῶ σοι οὐκ οἶδας, γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα. Nachdem durch Wandlung des σοι in σὺ das „Du" einen falschen Akzent empfangen hatte, ist dann vorne zur Vollendung der Verderbnis noch ein ἐγώ vorgesetzt, schon in a b ℵ B, so daß nun ganz falsche Gegensätze in den Text geraten sind, die Blass erst richtig getilgt hat, der nur ἄρτι ebenfalls ganz hätte beseitigen sollen. Ältere wie Lampe bauen auf den Gegensatz von ἐγώ und σύ die ganze Auslegung auf, und doch sind gerade diese beiden Wörter unecht.

Vs. 8. Spricht zu ihm Šim'on. Instruktiv für das Vordringen von Petrus, denn Pesch macht daraus Šim'on Kefa, Philx Šim'on Petros, Hrs bloß Petros. Nun ist aber in Pesch der Zusatz Kefa nicht allgemein gewesen, denn Tatian arab. hat nur Šim'on, während bei den Griechen, Lateinern, Ägyptern, dem Äthiopen Arm der ganze Prozeß verloren und gleichmäßig Πέτρος überliefert ist. Wer den Urtext zu edieren unternimmt, hat Σιμων oder Συμεων einzustellen, Blass hat Πέτρος fälschlich behalten. Nachdem ich Matth P. 164 diese ganze Entwicklung enthüllt habe, an die vorher Niemand gedacht hat, sollte man auch die Konsequenzen ziehen und nicht halbwegs stehen bleiben, wie Burkitt getan hat.[2]

---

[1] Aphraates hat sogar das zweite Šim'on in Vs. 6 noch nicht, aber auch kein ἐκεῖνος.

[2] Burkitt, Evangelion da mepharreshe II P. 96 meint, daß mein Urteil, daß Πέτρος für originales Συμεών eingestellt sei, nicht zutreffe; nach meiner Beweismethode könne man auch zu der Behauptung kommen, daß die Evangelisten Μεσσίας geschrieben hätten, wo die Mss. Χριστός haben. Aber das Beispiel paßt nicht, Χριστός ist richtige Übersetzung von Μεσσίας, aber Πέτρος ist nicht Übersetzung von Συμεών, sondern von Kefa, und doch handelt es sich um Symeon, der durch Petrus ersetzt, aber nicht übersetzt wird. Auch für Σίμων und Συμεών macht sich Burkitt die Sache leicht, da er es mit keiner

Das Spiel wiederholt sich sofort in Vs. 9: Syrsin bloß Šim'on, Pesch, mit der hier anders als Vs. 8 auch Tatian arab. stimmt, Šim'on Kefa, Philx Šim'on Petros, wobei hier auch Hrs beharrt — die griechische Masse Σίμων Πέτρος, aber B hat Πέτρος Σίμων — also Wanderwort, d. h. Einschub, und D bietet nur Πέτρος ohne das Σίμων. Das Ergebnis stellt sich in den Ausgaben so: Vs. 6 πρὸς Σίμωνα Πέτρον Wetstein Griesb. Lachm. Tregelles Westc.-H. Blass. Vs. 8 Πέτρος Wetstein Griesb. Lachm. Tregelles Westc.-H. Blass. V. 9 Σίμων Πέτρος Wetstein Griesb. Lachm. Tregelles Westc.-H., aber bloß Πέτρος Blass. Das ist stillos, dagegen ist Syrsin mit dreimaligem Šim'on konsequent und stilgerecht, zumal, wenn man begriffen hat, daß V. 6 das Kefa zugesetzte Glosse ist. Und wer den Urtext sucht, hat danach herauszugeben.

Vs. 10. Syrsin schreibt syntaktisch genau ܕܟܝܐ ܗܘ = ἔστι καθαρός und ܐܢܬܘܢ ܕܟܝܢ ܐܢܬܘܢ = καθαροί ἐστε, Pesch läßt den ersten Stat. indeterm. bestehen, im zweiten Falle setzt sie aber ܕܟܝ̈ܐ für ܕܟܝ̈ܢ. Philx bringt dann gar ܕܟܝܐ und ܕܟܝ̈ܐ, also zweimal den Stat. determ., der im Prädikativ falsch ist, wogegen Hrs mit Syrsin die richtige Syntax wahrt.

Obwohl nun der Gesamtsinn der Fußwaschung als Sinnbild der dienenden Liebe in der Genossenschaft Ješu' nicht mißverstanden werden kann, so ist doch die zweite Seite des Berichtes, das Reinwerden des ganzen Menschen durch das Waschen der Füße allein höchst rätselhaft, umsomehr als das Waschen den Judas doch nicht gereinigt hat. Daher das Streben der Ausleger früherer Zeit,[1] die Sache so zu wenden, daß Judas' Füße nicht mit gewaschen seien, oder überhaupt nur einige, nicht alle Jünger gewaschen worden wären. Das ist aber direkt gegen die in Vs. 10 zu Grunde liegende Voraussetzung, auch Judas ist gewaschen, und damit eine mechanisch-magische Wirkung der Waschung ausgeschlossen. Aus 15, 3 sieht man, daß nicht das Waschen, sondern das Wort rein macht. Und weiter bleibt rätselhaft, warum das Waschen der Füße den ganzen Menschen rein macht. Es ist ja nicht schwer, hier allerhand Scheinerklärungen beizubringen — die schlechteste ist die, daß der Geba-

Silbe berührt, daß das erstere ein quid pro quo für das letztere ist. Und welches Ergebnis erreicht er mit der ganzen Induktion? Er bleibt am Wege stehen und wagt keinen Schluß. Möchten die Leser seine und meine Behandlung der Frage genau vergleichen! Wer aus dem Sumpfe heraus will, muß den Mut haben, fest zu schließen. Burkitt sagt: Im Johannes sei das Wort Kefa von Syrsin vermieden (avoided). Nun vergleiche man meine Liste Matth. P. 166, aber im Zusammenhange mit den Erscheinungen, die in Pesch vorliegen, und frage, von wem es vermieden ist, vom Autor oder vom Übersetzer?

[1] Lampe.

dete nach dem Ankleiden noch einmal die Füße spült, ehe er sein Schuhwerk anlegt, aber auch die, daß er auf den Füßen steht und so die Grundlage „prinzipiell" rein ist, bedeutet nicht mehr — ich kann aber keine von den alten Deutungen befriedigend finden. Wenn Šim'on nicht versteht, was die Handlung bedeuten soll, so sind die Ausleger in keiner besseren Lage, da Ješu' eine Deutung nicht gibt.[1] Will man nach Vs. 36 deuten, so wird die Beziehung der Füße doch nicht klar. Darf man an Petrus Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten — also mit den Füßen nach oben — denken? Acta Petri et Pauli 81, Origenes bei Euseb. H. E. III, 1.

Daß die Erzählung von der Fußwaschung als Gegensatz zur Rivalität der Jünger und die Entlarvung des Judas nach Luk 22, 21 ff. gebildet ist, habe ich Luk P. 449 bemerkt, hier möchte ich mahnen, daß man nicht immer bloß fragen soll, warum Johannes die Einsetzung des Abendmahles, das ihm völlig bekannt war, übergeht, sondern auch einmal umgekehrt prüfen möge, warum die Synoptiker von einer so bedeutungsvollen Handlung wie die Fußwaschung gar nichts sagen. Da sie die Tendenz nicht mißbilligen konnten, bleibt nur der Ausweg, daß sie davon nichts wußten. Und sie konnten davon nichts wissen, da im jüdischen Passaritual, an das sie gebunden waren, eine solche Handlung keinen Platz hat. Wir haben es mit johanneischer Meditation und symbolischer Dichtung zu tun. Mit 1 Tim 5, 10 Luk 7, 38 ist hier nichts zu erläutern, denn da handelt es sich um Ankömmlinge oder Eingeladene, die sich vor dem Mahle waschen. Beim Passa aber kann nur Händewaschen Matth P. 238 in Frage kommen.

Vs. 10 d a e r g a n z r e i n i s t, so mit ἔστι γάρ statt ἀλλ' ἔστιν alle Syrer, Syrsin Pesch Philx Hrs, dazu Äth Arm und D d enim, Rehd quia, alle sonstigen Zeugen bieten ἀλλά, aber die Ferrargruppe 13. 69 hat keins von beiden. — Der Sinn des Verses ruht auf dem Unterschiede von λελουμένος = ܐܣܚܐ = der gebadet ist und von νίπτειν, dem Waschen einzelner Glieder. Wer gebadet ist, braucht sich nicht noch zu waschen, weil er ganz rein ist (die Syrer), oder: sondern ist ganz rein (die übrigen). — Das ergibt aber keinen Zusammenhang,

---

[1] Die Beziehung auf die Taufe ist jetzt von Kreyenbühl in dem Sinne erneuert, daß die Waschung nur der Füße statt der Eintauchung des ganzen Körpers eine Ablehnung der kirchlichen Wassertaufe inszenieren soll, wie die kirchliche Eucharistie gegenüber der rein geistigen Nießung durch Übergehen der Einsetzung im Johannes und durch die Betrachtung Kap. 6 abgelehnt wird. Ich habe schon zu 3, 8 darauf hingewiesen, daß dort das ἐξ ὕδατος eingeschoben ist und daß in der Urform nur von einer Wiedergeburt aus dem Geiste die Rede war. Vgl. auch zu 3, 22.

denn wie schreitet es fort? Vs. 8: Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir. — V. 9: dann wasche mir nicht die Füße allein, sondern auch Kopf und Hände. — Vs. 10: Der Gebadete braucht sich nur die Füße zu waschen, sondern (weil er) ist rein. Auch ihr seid rein, nur nicht alle. — Das ist aber kein logischer Bau, auch hat das ἀλλά in οὐ χρείαν ἔχει keine richtige Stütze, und wie hier versucht ist, die Sache zu erklären, zeigt der schulmeisterliche Einsatz in D: οὐ χρείαν ἔχει ÷ τὴν κεφαλὴν νίψασθαι — εἰ μὴ τοὺς πόδας ÷ μόνον — einerseits und die Streichung von εἰ μὴ τοὺς πόδας andrerseits, das vielfach fehlt. Denn ℵc (qui totus est semel non indiget ut lavet) Hieron haben nur οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι ἀλλὰ ἔστιν καθαρὸς ὅλος, wo C*L Memph Sah (ⲈⲒⲘⲎⲦⲒ) Arm Äth und die Altlat beff^{2}g Rehd, die pedes haben, mit B χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι und AΔ οὐ χρείαν ἔχει ἢ τοὺς πόδας νιψ. bieten, und endlich E^{2}FH das ἢ streichen und durch οὐ χρείαν ἔχει τοὺς πόδας νιψ. den Satz in sein Gegenteil umwandeln. Die überwiegende Wucht der Zeugnisse fordert εἰ μὴ oder ἢ τοὺς πόδας, das jedoch Tischendorf und Blass streichen, Westc.-H. in Klammern setzen. Aber so oder so, es mischt sich hier die Trivialität, daß man sich nach dem Baden nicht zu waschen braucht, oder doch nur die Füße spült, mit der Umständlichkeit, warum das Waschen von Kopf und Hand unnötig ist, und Waschen der Füße allein zum (geistig) Reinwerden genügt. Kritisch löst sich die Schwierigkeit durch die Annahme, daß die Petrusszene im gegenwärtigen Texte nur in entstellter Form erhalten und eine wohl antipetrinische Originaltendenz beseitigt ist. Diese Schnitte am Texte sind in frühester Zeit, wohl schon bei der Aufnahme des Evangeliums unter die kanonischen Schriften gemacht, so daß der ganze Text unklar geworden ist, den dann die folgenden Generationen heilen wollten. Die vorliegenden Varianten des Textes sind alte Konjekturen, um einen Sinn herzustellen, aber der Zweck ist nicht erreicht, und in der eigentlichen, sehr einfachen Erklärung der zur Ausführung gebrachten Parabel wird die ganze Petrusepisode übergangen.

Vs. 11 darum sagte er dies Wort, schon in Pesch nach den Griechen korrigiert in διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐ πάντες καθαροί ἐστε. Das ganze sieht wie eine Katechetenanmerkung aus und fehlt in Dd, doch nicht in Hrs, wie Tischendorf versehentlich notiert. Es ist im alten Syrer kürzer, im jüngern Texte durch Wiederholung glossiert.

Vs. 12—17. Die Erläuterung der Handlung könnte direkt an Vs. 5 angeschlossen werden, die ganze Petrusepisode ist ein Fremdkörper, der zur Lehre von der Demut keinen Beitrag liefert, wenigstens nicht in der jetzt vorliegenden Form. — Rabban und Maran, oder

singularisch Rabbi und Mari sind technische Ausdrücke der jüdischen Lehrhäuser und Synagogen, die durch διδάσκαλος und κύριος richtig übersetzt sind (Matth P. 141). Das Ganze ruht auf Matth 23, 8—12 in seiner Urform Matth P. 318: Wer unter euch will, daß er Rab werde, der werde für euch ein Diener. Fußwaschung war besondere Pflicht der Sklaven.[1]

Vs. 14 um wie viel mehr ziemt es euch, wobei Pesch das wie viel mehr = πόσῳ μᾶλλον Daff²g Rehd mr zwar beibehält, das in Philx nach der griechischen Masse weggestrichen ist, aber das ziemt = ܘܠܐ ܠܟܘܢ = πόσῳ μᾶλλον δεῖ ὑμᾶς in ܟܡܐ ܐܢܬܘܢ ܚܝܒܝܢ = πόσῳ μᾶλλον ὀφείλετε umsetzt und der griechischen Masse gleich macht. Dies ist ein Ausdruck der Polizei, das δεῖ ist bei Weitem feiner,[2] und liegt auch dem Äth (jedallewakemu) zu Grunde. Die Lesart ist von Blass P. XLIII besprochen ohne festes Ergebnis. Nach dem Consensus der Altlat und des Syrsin ist πολλῷ μᾶλλον herzustellen, und wenn Blass das mehr für Matthäus und Lukas passend findet, so hat er zwar ganz Recht, denn es ist eine echtjüdische Parabeldarstellung mit einem Schlusse a majori ad minus (קל וחומר), aber das darf die Textkritik nicht hindern, die es eben mit einem Stück zu tun hat, welches altsynoptischen Ursprung hat, in unsern Synoptikern aber nicht erhalten ist. Ich habe schon oben bemerkt, man möge sich die Frage auch einmal stellen, warum die Fußwaschung und die Petrusepisode dort fehlt und nicht immer bloß fragen, warum das Abendmahl bei Johannes fehlt.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß Syrsin im Präsens sagt: Wenn ich euch . . . wasche = εἰ νίπτω statt εἰ ἔνιψα, welches Pesch in dem Text korrigiert, die ܡܫܝܓ ܐܢܐ durch ܐܫܝܓܬ ersetzt. Und weiter, daß er sagt, nicht: denn ein παράδειγμα = Beispiel habe ich euch gegeben, sondern: aber einen Typus (ܛܘܦܣܐ) habe ich euch gezeigt, wovon Pesch das ܛܘܦܣܐ behält, aber das „ich habe gezeigt“ (ܚܘܝܬ) in ܝܗܒܬ = „ich habe gegeben“ korrigiert. Beides ist im Gedanken feiner und ergibt griechisch: εἰ ἐγὼ νίπτω ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ διδάσκαλος ὑμῶν καὶ ὁ κύριος (ὑμῶν), πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς δεῖ νίπτειν ἀλλήλων τοὺς πόδας. Τοῦτο δὲ ὑπόδειγμα ὃ ἔδειξα ἵνα κτλ. Dieser feine Text ist in allen übrigen Zeugen verwässert. Der Gedanke schließt

[1] Wetstein führt neben anderen Stellen aus Plutarchs Pompejus P. 658D an, wie Faonius, als keine Diener da waren, dem Pompejus alle Beihülfe bei der Toilette leistete ὅσα δεσπόταις δοῦλος μέχρι νίψεως ποδῶν καὶ δείπνου παρασκευῆς.

[2] Über δεῖ als ܘܠܐ und nach Befund der Umstände ܥܬܝܕ Joh 12, 34; 20, 9 vgl. Matth P. XXIII, ὀφείλειν wird mit ܚܝܒ ausgedrückt. Wie genau der arab. Tatian seiner Peschita folgt, zeigt sich auch hier, ܥܬܝܕ ist مزمع, ܘܠܐ und ܚܝܒ ist من الواجب oder andere Formen von وجب.

erst mit Vs. 17 ab, aber eine natürliche Verbindung zwischen Vs. 17 und dem folgenden sucht man vergeblich. Der Urzusammenhang ist vernichtet, ganz wie in der Petrusepisode. Denn wenn

Vs. 18 einen Schriftbeweis im Sinne des Matthäus einleitet, nach welchem der Verrat des aus der gleichen Schüssel essenden Judas in Ps. 40, 9 geweissagt worden ist,[1] der also nun notwendigerweise erfüllt werden muß, so ist das weder aus der Lesart des Syrsin noch aus der der übrigen Zeugen zu gewinnen. Es fehlt etwas, auf den Bedingungssatz: Selig seid ihr, wenn ihr das vorher vom Knechte und Herren Gesagte — oder das über die Demut Gesagte — versteht und ausführt, kann nicht folgen: Ich rede nicht über euch alle, denn den Judas muß ich ausschließen. Ich kenne zwar, wen ich erlesen habe, aber der Judas war dabei unvermeidlich, weil die Schrift erfüllt werden muß. Durch das: Selig seid ihr, wenn ihr das tut, ist ein Fortgang geboten wie etwa: Einer freilich wird es nicht tun, und der ist unvermeidlich in Erfüllung einer Prophezeiung; aber die Rede von der Demut führt nicht zum Verräter. Kurz, es ist eine Lücke vorhanden und darum schwankt der Text. Vs. 17—18. Das: Wenn ihr dies wisset und tuet, wohl euch! in Syrsin von Pesch nach der griechischen Masse geändert: „Wenn ihr das wißt, so seid ihr selig, falls ihr es (auch) tut,“ hat im Vorangehenden keinen Bezug und mag Vs. 18 mit Syrsin οὐ περὶ πάντων λέγω, was Blass aufnimmt, oder mit der Masse οὐ περὶ πάντων ὑμῶν gelesen werden, es bleibt dunkel. So wenig als dies ordentlich logisch zusammenhängt, so wenig bietet auch Vs. 20, welcher nach Matth 10, 40 gebildet ist, einen wirklichen Fortschritt, und der Vorschlag, ihn über den „Seitenblick auf Juda“ in Vs. 18—19 hinweg mit Vs. 16 zu verbinden, leuchtet so wenig ein als andere Ansichten. Wir sind hier von Vs. 6 an auf Geröll, erst mit Vs. 21 wird der Boden wieder fest. Und was soll

[1] Das Zitat selbst ist nicht aus der Septuaginta einfach entnommen, welche für אוכל לחמי הגדיל עלי עקב schreibt: ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν, und noch ferner steht ihm Symmachus: κατεμεγαλύνθη μου ἀκολουθῶν. Gerade die Hauptsache, das ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ ist dem Johannes eigentümlich. Ich weise auf das Targum מברי סעודתי אתרברב עלי לחכמא, d. h. Der an meinem Mahle teilnimmt, der erhebt sich gegen mich, eine List auszuüben. So paßt das Zitat zu dem ἐμβαπτόμενος μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον, als einem Tischgenossen, während der Ausdruck ὁ ἐσθίων ἄρτους μου auf einen Untergebenen führt. Die jüdische Fassung des Targum liegt also der Benutzung der Stelle bei Johannes zu Grunde, und die Übersetzung von עקב durch πτέρνα statt des πτερνισμός der Septuaginta läßt direkten Gebrauch des hebräischen Originales durch Johannes vermuten. Πτερνισμός ist supplantatio im Psalterium Romanum, in Pesch ܢܟܠܐ „List“, πτέρνα ist planta bei Hieronymus.

schließlich V. 19? Eine Sicherheitsmaßregel, daß Ješu' vorhersagt, was kommen muß, damit die Jünger nicht irre werden. Wer das nicht will, kann den Vers nicht halten.

Die Enthüllung des Verräters.

Vs. 21. Und da Ješu' dieses sagte, wurde er in seinem Geiste bewegt des Syrsin, das in Pesch korrigiert ist in: Dies sagte Ješu' und wurde in seinem Geiste . . . ist genau so armenisch und altlateinisch vorhanden, b e f geht mit Syrsin: haec cum dixisset Jesus turbatus est spiritu, also τῷ πνεύματι, und analog Rehd c ff², doch in spiritu, also ἐν τῷ πν., a mit Pesch: haec locutus est Jesus et turbatus est in spiritu, wie auch Äth Memph und Sahide bieten. Es liegt doppelter Anschluß vor. Was sagte Ješu'? Doch nicht Vs. 20! Auch für ἐταράχθη gehen die Syrer auseinander, Syrsin mit ܐܬܙܝܥ sagt: commotus est, Pesch mit ܐܬܥܙܙ sagt: er ermannte sich (vgl. zu 11, 33 ἐνεβριμήσατο). Das ܐܬܙܝܥ deckt auch Luk 24, 38 ταράττεσθαι, aber das ܐܬܥܙܙ der Pesch ist Mark 8, 12 auch in Syrsin vorhanden, und was noch sonderbarer, wie Pesch Mark 8, 12 dafür mit den Griechen ἀποστενάξας einsetzt, was ich Mark P. 79 für eine dogmatische Redaktorenänderung erklärt habe, so ist an unserer Stelle das Seufzen beim Memph in Cod. F_1ᶜL in der Form ⲁϥϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲡⲛⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϥⲓⲁϩⲟⲙ = conturbatus est in spiritu et ingemuit eingeschoben. Das ist ein weiterer Beweis für die von mir aufgezeigte asketische Tendenz bei gewissen Redaktoren.

und er bezeugte und sprach: Wahrlich ich, also nur ein ἀμήν, wie es bei der Zeugenaussage Matth 26, 21; Mark 14, 17 natürlich ist, ohne die Plerophorie des ἀμήν, ἀμήν, die in die Kategorie des ἀπεκρίνατο καὶ εἶπεν gehört P. 120. Alle Zeugen außer Syrsin haben die Verdoppelung, die nach dem Zeugnis des Syrsin nicht dem Verfasser des Evangeliums, sondern der Redaktion zuzuschreiben ist. Blass will die ganze Phrase ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι beseitigen, doch möchte ich, wenn einmal ἐμαρτύρησεν dasteht, auch das eine ἀμήν aufrecht erhalten. Auch mit dem „verrät mich" ܡܫܠܡ ܠܝ steht Syrsin allein, Pesch korrigiert das Futurum. Jedenfalls wäre παραδίδωσί με kräftiger.

Vs. 22 über wen er also redete. [Das in der ersten Ausgabe des Palimpsestes stehende ܗܘܝ hat sich als irrtümliche Lesung herausgestellt, nach Mitteilung von Frau Lewis gehört das ܗ zum jüngeren Text. D. H.]

Vs. 23—27 liegen bei den Griechen in zwei Formen vor, in der einen von AD vertretenen ist Vs. 24 das Winken und Andeuten, in der andern ein wörtliches Vorsprechen erzählt. Diese Form ist

in (א)B überliefert, aber diese beiden Zeugen gehen für βάψας und für τότε doch wieder auseinander. Ich stelle zusammen DאABΔ, die Grundlage ist D, die Abweichungen von אABΔ sind genau notiert, nur Ιησ. überall gesetzt statt anderer Abkürzungen.

B om.
DאABΔ 23 ην δε ανακειμενος εις εκ των μαθητων αυτου εν τω κολπω

אABΔ om. B om. D Πετρους!
του Ιησ. ον και ηγαπα ο Ιησ. 24 νευει ουν τουτω σιμων Πετρος

B om. B om. B om. B om. אBAD om. B om. B om. א ελεγεν אB και
πυθεσθαι τις αν ειη ουτος περι ου ADΔB om. haec

λεγει αυτω ειπε τις אB εστιν περι ου λεγει א^c B αναπεσων B om.
omnia aequaliter AD omittunt λεγει 25 επιπεσων א*ADΔ ουν A δε

BΔ ουτως BΔ κρει
εκεινος om. επι το στηθος του Ιησ. λεγει αυτω κυριε τις εστιν 26 αποκρινεται

Bא ουν אABΔ om. B om. ABΔ om. אBAΔ om.
om. αυτω ο Ιησ. και λεγει εκεινος εστιν ω αν εγω

B βαψω אB βαψας ουν
א Δ βαψας Δ ενβαψας
A εμβαψας B και δωσω αυτω אB om. A εμβαψας B om.
ενβαψας το ψωμιον επιδωσω και βαψας το ψωμιον

AΔ ισκαριωτη
א^c B λαμβανει και A διδωσιν אB ισκαριωτου אBAΔ μετα
DAΔ om. DAΔ om. διδωσ. ιουδα σιμωνος απο καρυωτου 27 και D om.

το ψωμιον BAΔ τοτε אBA ο אBAD λεγει ουν
om. om. Dא om. εισηλθεν εις εκεινον DΔ om. σατανας και λεγει

αυτω ο Ιησ.

Auch der gläubigste Leser wird hier zugeben, daß in solchen Sachen wie καί, δέ, οὖν die erste Hand nicht zu gewinnen ist — und das zu wissen ist nützlich gegenüber der Kleinigkeitskrämerei der Kritik, die Mücken seigt und Kamele verschluckt, — aber für das Wichtigere muß der Versuch gemacht werden. Und da steht Vs. 24 einmal so: νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πύθεσθαι τίς ἂν εἴη (οὗτος?) περὶ οὗ λέγει. So lasen die Syrer, Syrsin Pesch Philx, der Arm, Ulfil Memph und Sahide und unter den Altlateinern e: et huic annuit Simonem (sic!) Petrus uti cognosceret a Ihū de quo dixisset und d, welcher auch οὗτος ausdrückt: innuit ergo huic S. P. interrogaret quis esset hic, de quo dicit, — sowie r: interrogaret quisnam esset de quo dicit. Daneben steht: νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἔστιν περὶ οὗ λέγει, und so lasen mit Origenes außer dem Äthiopen

die Altlat. a b c Rehd.[1] Es ist dies sachlich falsch; wenn er durch Zeichen fragt, will er heimlich fragen, es kann also nicht weitergehen mit καὶ λέγει αὐτῷ, das dem νεύει widerspricht. Endlich ist beides verbunden, und zwar gerade in א, der hier alles andere als ursprünglich ist. Er hat: νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. πύθεσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ ἔλεγεν, καὶ λέγει αὐτῷ εἰπὲ τίς ἔστιν περὶ οὗ λέγει. Dies ist einfache Tautologie und νεύει neben καὶ λέγει ausgeschlossen, wie in der vorigen Fassung. Keine andere Handschrift hat das.

Die neuen Herausgeber folgen Codex B und bieten daher die zweite Form mit νεύει . . . καὶ λέγει, die älteren (ς, Wetst., Griesb., Knapp) haben die erste Form mit πύθεσθαι, also die bestbezeugte, Blass streicht alles und läßt nur νεύει τούτῳ Σίμων Πέτρος gelten.

Vs. 27 und nach dem Brote begab sich in ihn der Satan hinein ist nicht genau genug übersetzt, es muß mit Plusquamperfekt gelesen werden: und nach dem Brote war in ihn der Satan hineingegangen = καὶ μετὰ τὸν ἄρτον εἰσεληλύθει εἰς ἐκεῖνον ὁ (?) Σατανᾶς. Das τότε, das B A Δ nebst Arm ապա, Hieron f haben, א D L die Altlat aber und Äth nicht, wird von Pesch Philx nachgetragen. Die ägyptischen Zeugen übergehen es sämtlich, Memph Sahide Äth, — aber im Memph tritt es dann in vielen Mss. auf. Das τότε ist also in diesen Syrern sekundär.

Es liegt auf der flachen Hand, daß wir auch hier drei Textformen haben, wie soeben bei dem νεύει und λέγει und der Kombination beider, denn es bieten:

1[a] καὶ εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον Σατανᾶς D d;

1[b] καὶ τότε εἰσῆλθεν erschlossen aus dem Fehlen in א als Gegentext und aus e, welcher nur et statim intravit in eum Satanas bietet;

2 καὶ μετὰ τὸ ψωμίον εἰσεληλύθει εἰς αὐτόν Syrsin, εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σ. א a b c d ff[2] Rehd r;

3 die Kombination καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν B A Δ Pesch Philx Arm Memph sekundär, Ulf Äth (bo'a sobēha) Altlat g q al. Hieron f.

War oben א durch Verschmelzung der zwei Texte entstanden, so ist es hier B, dem Origenes zustimmt auch in der Aufnahme der Form ᾧ βάψω (τὸ ψωμ.) καὶ δώσω αὐτῷ und des λαμβάνει (Preuschen P. 464). Die Textverschmelzung ist also vor c 220 gemacht worden.

---

[1] Trotzdem zeigen auch sie die Spur der Mischung, denn a c ff[2] q sagen interroga, was auf πύθεσθαι ruht, b sagt dic nach dem εἰπέ in B, und dann folgt Rehd. — Weiter fehlt das Äquivalent für περὶ οὗ λέγει in b c f ff[2] Rehd und das für εἰπέ in f.

Nun haben wir zu 13, 2 gesehen, daß nach der ältesten Auffassung, die mit Luk 22, 3 geht und auf ihr ruhen dürfte, der Satan in Judas schon vor dem Mahle eingegangen war. Darum muß hier sowohl das μετὰ τὸ ψωμίον als das τότε fallen, und es bleibt als einzig möglicher Grundtext der von D, neben dem aber die Frage, ob nicht das Plusquamperfektum εἰσεληλύθει, das der Syrsin bietet, der auf der Redaktionsstufe von ℵ steht, einzustellen ist. Der alte Text war: δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου. [27] καὶ εἰσεληλύθει εἰς ἐκεῖνον ὁ (?) Σατανᾶς καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησ. ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον.

Warum aber ist in beiden Formen, in der mit μετὰ τὸ ψωμίον ausdrücklich und in der mit τότε implicite das Eingehen des Satans erst auf diesen Augenblick verlegt? Man darf vermuten, daß die Fußwaschung, die Juda nach dem Zusammenhange mitempfing, da er mit zu Tische lag und erst Vs. 30 aufsteht, nicht an einen schon vom Satan eingenommenen Menschen wirkungslos verschwendet erscheinen sollte.[1] Dann durfte aber der Satan nicht schon 13, 2 als eingegangen bezeichnet werden, und dieser Tendenz gemäß ist dort in der ersten Fassung so interpretiert, als ob der Satan bei sich zum Entschlusse gekommen sei, den Judas zu seinem Werkzeuge zu machen, wovon Judas selbst noch gar nichts weiß. Darum die Redaktion mit der sonderbaren Wortstellung: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν (nämlich sein eigenes Herz), ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας in ℵBLX. Das bedarf dann der Ergänzung zur näheren Bestimmung, wann der Satan sich nun definitiv des Judas bemächtigt hat, und diese gibt Vs. 27 ℵ mit καὶ μετὰ τὸ ψωμίον, eine andere Textform, von der e stammt, mit τότε, und beides wird dann in ABΔ addiert.

So bleibt nur noch das ψωμίον zu besprechen, das mit „Brocken" übersetzt wird, im Neugriechischen (seit wann?) aber „Brot" heißt. Durch Brocken wird eine falsche Vorstellung erweckt, denn man tauchte nicht einen Brocken dicken Brotes in die Schüssel, sondern dünne, biegsame Stücke eines ganz dünnen Fladens, mit dem man auch das Fleisch faßte, vgl. Luk P. 421. Angesichts der Tatsache, daß ψωμί in der jungen Sprache „Brot"[2] bedeutet, ist es sehr auffallend, daß alle Syrer ψωμίον durch ܠܘܚܡܐ ausdrücken und dabei alle Altlateiner auf ihrer Seite haben. Selbst Hieron setzt Vs. 26 intinctum panem und nur Vs. 27 et post bucellam tunc (so nach B) die scheinbar genauere Übersetzung. Bucella ist nur in Vs. 27, und zwar

---

[1] Für das Abendmahl bei den Synoptikern gilt derselbe Gesichtspunkt.

[2] Ich zitiere ψωμὶ παζαρήσιον „Bazarbrot, Marktbrot", ψ. χονδρόν „dickes Brot", ψ. σπιτικόν, ἀσπρόν „Hausbrot, Weißbrot", mit der Nebenbemerkung, daß ἄρτος nur für die kirchliche Darbringung im Gebrauche geblieben ist.

bei ff[2] (bei d aber überall) angewendet. Ulf setzt „hlaif“, d. i. unser Laib (Brot), und selbst Äth wendet „ḫebest“ an. Ich finde einen besondern Ausdruck für ψωμίον nur bei dem Armen. պատառ = Bissen, Mundvoll, und memph. ⲗⲱⲙ in gleichem Sinne, was daraus hervorgeht, daß beim Abendmahle ⲱⲓⲕ = panis verwendet ist, also ⲗⲱⲙ nicht „Brot“ bedeutet Matth 26, 26. Aber der Sahide geht mit ihm nicht, er hat hier wie beim Abendmahle ⲡⲟⲉⲓⲕ = das Brot, und Memph ist Vs. 27, 30 in den Mss. auch ⲡⲓⲱⲓⲕ = panem erhalten, er ist also inkonsequent. Ich schließe nicht auf andere Lesart, also etwa ἄρτον für ψωμίον, sondern auf richtiges Verständnis, ψωμίον bedeutete schon im zweiten Jahrhundert „Brot“ schlechthin und nicht mehr „Brocken“.

Vs. 28. Und seine Jünger wußten nicht, über was er sprach,[2] was Pesch und Philx nach den Griechen in ܠܐ ܐܢܫ ܝܕܥ ܡܢ ܗܘܢ ܡܣܬܡ̈ܟܐ korrigieren, so daß es ausdrückt: τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων περὶ τίνος (Pesch Syrsin gegen πρὸς τί Philx) εἶπεν αὐτῷ. Warum hier οἱ ἀνακείμενοι? Waren noch Fremde dabei? Oder warum ist οὐδεὶς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ des Syrsin in τῶν ἀνακειμένων geändert? Und ist es annehmbar, daß die später allgemein gelesene Bezeichnung οἱ ἀνακείμενοι in οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ von Syrsin beliebig geändert wäre? Die Altlateiner drücken alle τῶν ἀνακειμένων aus, nur e geht seinen eigenen Weg und hat weder die ἀνακείμενοι noch die μαθηταί, er sagt: hoc autem nemo potuit cognoscere quid ei dixisset. Betreffs des πρὸς τί ist zu bemerken, daß es nur in cff[2] Hieron ausgedrückt ist, daß aber alle anderen nur quid = τί bieten. Das „über was“ = ܥܠ ܡܢܐ Syrsin Pesch hat kein Lateiner, aber quare setzen fq. [Statt des vom Verf. ergänzten (. . . ܡܡܠܠ) ܕܐܡܪ am Schluß ist in Übereinstimmung mit Burkitts Ergänzung nach Frau Lewis sichere Lesung (. . . ܕ ܡܡܠܠ) ܠܗ̇ und danach die Übersetzung zu ändern. D. H.]

Eine Antwort auf die Frage, warum hier die Doppelung der μαθηταί und der ἀνακείμενοι vorliegt, kann nur die zusammenhängende Rekapitulation des ganzen Abschnittes von 13, 2 an möglich machen. Wenn einmal hier sachlich „redigiert“ wurde, so konnte sich das nicht auf einzelne Wörter beschränken, es mußte vielmehr die ganze Erzählung zusammenhängend übermalt werden. Denn diese Übermalung war doch nicht absichtslos, sondern hatte einen Zweck. Zu den unscheinbaren und dennoch schwerwiegenden Änderungen gehört nun weiter, daß Syrsin sagt: daß er ihm be-

[2] So ist die Übersetzung zu verbessern, nicht redete = ܡܠܠ, sondern ܐܡܪ = sprach steht in Syrsin.

fehle, **was** er kaufen solle . . . und **was** er den Armen geben sollte. Hier ist Ješu' selbst der Hausherr, der anordnet, bei den Griechen und der nachkorrigierten Pesch und Philx ist Judas der selbständige Hausmeister, dem Ješu' die Einzelnheiten (ܡܕܡ) überläßt. Letzterer kann stehlen, der nach dem Befehl Ješu' einkaufende und almosengebende Judas kann nicht stehlen, höchstens sich Markgroschen machen, und das hat doch wohl Niemand Lust als den Sinn des: „Er war als ein Dieb“ 12, 3 anzusehen. Die Art der Umarbeitung zeigt diese Zusammenstellung:

S ܘܡܢܐ ܠܥܐܕܐ om. om. ܕܦܩܕܗ ܦܩܕ ܠܗ ܡܢܐ ܢܙܒܢ
P ܐܘ — ܕܡܬܒܥܐ ܡܕܡ — om. — — —
S ܠܡܣܟܢܐ. om. ܕܢܬܠ
P — ܡܕܡ —

d. i.: quod jubendo jussit eum quid emeret (Pesch emere id quod necessarium erat) in diem festum et quid (Pesch vel dare aliquid) daret pauperibus. Darüber hinaus geht es, wenn direkte Rede eintritt wie bei den Griechen: ὅτι λέγει αὐτῷ ὁ 'Ιησ. ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ (D δοῖ). Der ganze Redaktionsprozeß ist in den Altlat sichtbar. Syrsin am nächsten steht e: quidam enim putabant quia loculos Judas habebeat (sic!) et praecepisset (= dem ܦܩܕ der Syrer) ei emere quae sunt necessaria ad diem festum aut (= ܐܘ in Pesch) pauperibus aliquid daret. Hier ordnet Ješu' an, was gekauft werden soll, und das verbindet e direkt mit Syrsin. Schon ferner rückt a, der das praecipere durch dicere und die quidam durch plerique ersetzt. Er bietet: plerique enim existimabant, quia locutus (so Belsheim, loculos Bianchini) habebat Juda, quia dicit illi Jesus: ut emeret quae necessaria erant ad diem sollemnem, aut ut pauperibus daret. Aber wie in Pesch, so ist hier in ae die Auswahl des zum Feste Nötigen dem Judas überlassen, während in Syrsin Ješu' eum jussit quid emeret. Judas ist also selbständig wie in Pesch: jussit eum emere necessaria ad diem festum.

Die übrigen Altlateiner, deren innere Differenzen hier gleichgültig sind, b ff² c d δ Rehd nebst f und Hieron haben alle die direkte Rede: eme quae opus sunt nobis = ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν, was sich neben den Syrern und e als jüngste Stufe erweist. Auf ihr stehen Ulf bugei þizei þaurbeima = quorum opus habemus, Arm գնեա զինչ որ պիտոյ իցէ մեզ = kaufe, was von Nöten sein möchte uns, beide Ägypter und der Äth, der noch weiter glättet, wenn er für ἢ τοῖς πένησιν ἵνα τι δῷ schreibt: kaufe, was wir bedürfen für das

Fest, oder was wir den Armen geben. Hier erst ist die logisch richtige Form gefunden, während die Griechen einen verwundeten Text ἀγόρασον neben ἵνα τι δῷ haben.

Die Kombination von Syrsin und e (a) gibt den erreichbar ältesten Text, der griechisch ungefähr lautete: καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ οὐκ ἔγνωσαν περὶ τίνος εἶπε ταῦτα· ἐδόκουν γὰρ ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομεν εἶχεν Ἰούδας αὐτῷ (ὅτι ἐνετείλατο, wenn γὰρ vorher) τί ἀγοράσῃ εἰς τὴν ἑορτὴν καὶ τί δῷ τοῖς πτωχοῖς. Blass hat in den Noten ähnlich rekonstruiert, ist aber im Texte bei der griechischen Vulgata geblieben.

Vs. 30. Nachdem durch Burkitts Lesung für ܒܪ ܕܝܢ richtig erkannt ist, daß ܗܝ ܕܝܢ zu lesen ist, muß meine Übersetzung so berichtigt werden: Alsdann stand Ihuda auf und nahm das Brot und ging hinaus. Und die Zeit aber war Nacht. Dieser Text ist in Pesch geändert. Das ganz alleinstehende „stand auf“ ist gestrichen. Das Verhältnis ist dies:

S ܗܝܕܝܢ ܩܡ ܝܗܘܕܐ ܘܢܣܒ ܠܚܡܐ om. om. ܘܢܦܩ ܠܗ ܠܒܪ
P ܗܘ ܕܝܢ om. ܝܗܘܕܐ ܢܣܒ ܠܚܡܐ ܒܪ ܫܥܬܗ ܘܢܦܩ ܠܗ ܠܒܪ
S ܘܥܕܢܐ ܕܝܢ ܠܠܝܐ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܢܦܩ ܐܡܪ ܝܫܘܥ
P om. ܠܠܝܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܟܕ ܢܦܩ ܘܐܡܪ ܝܫܘܥ

S tunc surrexit Juda et sumsit panem — et exiit sibi foras
P is vero om. Juda om. sumsit panem statim et exivit sibi foras

S et tempus vero nox erat. Et quum excisset dixit Jesus
P om. om. nox vero erat cum exiret. Et dixit Jesu

Man beachte, daß das ܒܪ ܫܥܬܗ = εὐθύς in Syrsin und e fehlt, es ist unecht. Den Text der Pesch glättet dann Philx so, daß er ausdrückt: λαβὼν οὖν ἐκεῖνος (τὸ?) ψωμίον εὐθὺς ἐξῆλθεν, ἦν δὲ νὺξ ὅτε ἐξῆλθεν. Λέγει Ἰησοῦς κτλ.

Syrsin steht mit dem ܩܡ = surrexit = ἠγέρθη vgl. Matth 25, 7 völlig allein, und da das nicht eine späte Erfindung gegen die ganze Masse der jüngeren Zeugen sein kann, weil es durch nichts erfordert wird, sondern den supponierten Stand der Erzählung eher stört, so ist es uralter, überall getilgter Grundtext. Er ist im Zusammenhange mit der ganzen Erörterung der Geschichte zu prüfen, die bloß handschriftliche Kritik versagt hier. Merkwürdigerweise erwähnt Blass die ganze Lesart überhaupt nicht, er muß sie übersehen haben.

Vs. 31—32 liegen in zwei Redaktionen vor, deren eine in Syrsin, die andere schon in Origenes gebotene in Pesch ausgedrückt ist. Es lautet in ℵBDabcd und abgesehen von der Anknüpfung mit ὅτε in Philx:

I. ὅτε οὖν ἐξῆλθεν λέγει ᾿Ιησ. νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αυτον εν αυτῷ (D ἑαυτῷ)[1] καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. Dem entspricht Syrsin ܘܟܕ ܢܦܩ ܐܡܪ ܝܫܘܥ ܗܐ ܡܟܝܠ ܐܫܬܒܚ ܒܪܗ ܕܓܒܪܐ. ܘܐܠܗܐ ܐܫܬܒܚ ܒܗ. ܘܐܠܗܐ ܕܒܗ ܡܫܒܚ ܠܗ. ܘܒܫܘܪܐ ܡܫܒܚ ܠܗ, d. h. Et quum exisset dixit Jesus: Ecce abinde glorificatus est filius viri, et Deus glorificatus est in eo, et Deus qui glorificat in se[met ipso] eum, et confestim glorificat eum.[2] Der Ausdruck ܒܪܗ ܕܓܒܪܐ = filius viri ist (auch in Hrs) Mark P. 96 besprochen. Das in se[met ipso] ist nach D ἑαυτῷ gewählt für ܒܗ, das dem εν αυτῳ entspricht, welches doppelsinnig ist. Der Gedankengang fordert aber die Deutung „in sich", die auch in der zweiten Redaktion bei A Δ ausgedrückt ist. Das ܒܫܘܪܐ = confestim, in Pesch ܡܫܘܪܐ ist ohne Zweifel ursprünglich dem Syrsin fremd Mark P. 17, der auch im Johannes außer an dieser Stelle stets ܒܪ ܫܥܬܗ und ܒܗ ܒܫܥܬܗ hat.[3] Ist man einmal darauf aufmerksam geworden, so fühlt man, wie überflüssig, ja schief es ist, da auf das Tempo, in dem die Verherrlichung sich vollzieht, doch rein gar nichts ankommt.

II. Daneben steht der viel weiter verbreitete Text von A Δ etc., den einige[4] Altlat eff²r, Hieron f, Ulf Memph Sahide Äth Arm und Pesch bieten. Der Anschluß in A, — in Δ ist Ην. δε. νυξ Οτε εξηλθεν λεγει Ιησ. nach dem cum exisset (nicht exiret) im Lateiner d anders beabsichtigt — lautet so: ἦν δὲ νὺξ ὅτε ἐξῆλθεν. Λέγει ὁ ᾿Ιησ.· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. Dem ist Pesch angepaßt: ܠܠܝܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܟܕ ܢܦܩ. ܘܐܡܪ ܝܫܘܥ ܗܫܐ ܐܫܬܒܚ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܘܐܠܗܐ ܐܫܬܒܚ ܒܗ. ܘܐܢ ܐܠܗܐ ܐܫܬܒܚ ܒܗ ܘܐܦ ܐܠܗܐ ܡܫܒܚ ܠܗ ܒܗ ܘܡܫܘܪܐ ܡܫܒܚ ܠܗ d. h. nox erat autem cum exiret. Et dixit Ješu': Nunc glorificatus est filius hominis et Deus glorificatus est in eo. Et si Deus glorificatus est in eo et Deus quoque glorificat eum in se et statim glorificat eum. Hier wird der Sinn: Mit dem Ausscheiden des Judas ist der Sohn des Menschen verherrlicht — (Warum? Vielleicht, weil nun sein Tod Tatsache wird?) und Gott (durch?) in ihm. Ist aber Gott (durch) in

[1] Die Frage ist, ob αὐτὸν ἐν αὐτῷ oder αὐτὸν ἐν αὑτῷ zu lesen ist. Das Syrische erlaubt beides, es ist aber in jedem Falle nicht wirklich flüssige Sprache, sondern Übersetzungsphotographie.

[2] Nahe verwandt, aber unsicherer Überlieferung, ist Hrs in den drei Codicibus ABC. Es hat ABC: כדו ישתבח ברה דגברא ואלהא ישתבח בה, AB: אוף אלהא משבח לה בה, AC: בה חרא ישתבח (משבח A) בה (בה om. A). Die ganze Schlußwendung מן חרא — בה fehlt in C.

[3] Burkitt hat meine Untersuchung über das εὐθύς, die sich auf Markus beschränkte, auf alle Evangelien ausgedehnt.

[4] Vom Rehd ist abzusehen, da er lückenhaft und noch dazu revidiert ist.

ihm verherrlicht, so wird er ihn auch in sich (in Gottes Bewußtsein) verherrlichen und das bald. Es liegt eine erschlossene Präsumption vor: Hat Ješu' Gott verherrlicht, so wird auch Gott Ješu' verherrlichen.

Diese Form hat Blass aufgenommen. Sie war in der Recepta, blieb bei Griesbach und trotz א*B bei Tischendorf, wurde von Lachmann und Tregelles durch Kanzellierung des [εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ] verdächtigt, endlich von Westc.-H. verworfen, die אB folgen. Wo bleibt nun hier die Autorität dieser Musterkodizes bei Tischendorf? Und paßt hier eine Schlußformel besser oder eine wuchtige Aussage aus tiefster Überzeugung? Die innere Evidenz der syrischen Reihe, aus der Pesch herausschlägt, die Verwandtschaft von Syrsin mit אBD und endlich die Bezeugung durch die Altlateiner müssen das Urteil objektiv zu Gunsten der ersteren Fassung lenken, wenn sie wirklich Sinn gibt. Und das tut sie, der Gegensatz beruht auf dem Präteritum und dem Futurum, für das Syrsin das Präsens hat, also δοξάζει statt δοξάσει, und der Sinn ist: Mit dem Verrate und dem Tode ist Ješu' Verherrlichung und die Gottes durch Ješu' zum Abschlusse gekommen, und verherrlicht ihn Gott, der ihn in sich verherrlicht. Man sieht, das Präsens ist kräftiger als das Futurum und das εὐθύς ist ganz vom Übel, αὐτῷ = ἑαυτῷ ist zwar deutlicher, aber αὐτῷ ist kräftiger. Also lies: καὶ ὁ θεὸς ὁ ἐν αὐτῷ δοξάζων αὐτὸν, δοξάζει αὐτόν. Dazu bildet dann der Satz, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch, eine richtige Fortsetzung.

Vs. 33. Meine Kinder, ein wenig noch bin ich mit euch, und ihr werdet mich suchen; wie ich den Juden gesagt habe [7, 33; 8, 21 etc.], so habe ich auch euch gesagt. Aber augenblicklich (d. h. für die Zeit, wo ich nicht bei euch bin und ihr nicht zu mir kommen könnt, also für das irdische Leben) gebe ich euch ein neues Gebot. Diese Konstruktion ist besser als die der Griechen, die nicht καὶ ζητήσετέ με bieten, sondern nur ζητήσετέ με καὶ καθὼς εἶπον. Mit Syrsin haben aber ܘܬܒܥܘܢܢܝ = καὶ ζητήσετε cff² Rehd; das folgende καί in καὶ καθώς der Masse fehlt in Syrsin richtig. Mit ihm stimmt c. Diese Zeugen lasen: καὶ ζητήσετέ με. Καθὼς εἶπον κτλ. Richtig ist: Nur kurz noch bin ich bei euch, und ihr werdet mich vermissen, falsch die Verbindung: Und wie ich den Juden gesagt habe, wo ein Asyndeton am Platze ist. Auch das ἄρτι in ὑμῖν λέγει ἄρτι ist zwecklos. Syrsin ܐܠܐ ܗܫܐ = ἀλλ' ἄρτι. Andere Zeugen für dies entscheidende ἀλλά, das den ganzen Sinn deutlich macht, finden sich nicht, wohl aber hat a: et nunc vobis dico. Daß ἄρτι in der hellenistischen Zeit direkt für νῦν gebraucht wird, lehrt Moeris Attic. p. 68; es wird von Syrsin 16,

24, 31 regelrecht mit ܗܫܐ, 16, 12 gar durch ܝܘܡܢܐ = σήμερον wiedergegeben. Zur Wortstellung vgl. Gal 1, 9 καὶ ἄρτι πάλιν λέγει und Syrsin hier Vs. 37. Somit ist der Sinn: Nach meinem baldigen Heimgang werdet ihr mich vermissen. Aber wie die Juden, so könnt auch ihr mir nicht folgen, inzwischen befolgt das neue Gebot.

Vs. 34 daß ihr einer den andern liebt, wie ich euch geliebt habe, denn daran werden alle erkennen ohne die Verdopplung der Griechen ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, die in Pesch und Philx in den syrischen Text nachgetragen ist. Mit Syrsin gehen ce und angeblich ff², so daß diese Gruppe für Vs. 33—34 fest beieinander bleibt. Blass streicht das ἵνα κτλ. mit Recht.

Vs. 36 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς in Pesch Äth zu vollem ἀπεκρ. Ἰησ. καὶ εἶπεν erweitert, während Syrsin mit ܐܡܪ ܠܗ = λέγει αὐτῷ das originale hat wie D, der nur noch ὁ Ἰησ. zufügt. Ebenso Vs. 37 ist Πέτρος und κύριε[1] und Vs. 38 die Doppelung von Ἀμήν junger Text. Auch bei den Griechen sind hier Schwankungen. Den Kleinigkeiten gehen aber zwei wichtige Veränderungen zur Seite, denn Syrsin verbindet: ἄρτι τὴν ψυχήν μου ὑπέρ σου θήσω, zieht also ἄρτι nach hinten, wie oben Vs. 34, und das ist jedenfalls der kräftigere Ausdruck: Sofort will ich für dich sterben. So verbindet auch Pesch, und daß man das Bedürfnis so zu konstruieren empfunden hat, zeigt die Textgestaltung in Dd, wo vorn νῦν eingeschoben und dann ἄρτι beibehalten und wie bei den Syrern bezogen ist; denn er hat διὰ τί οὐ δύναμαί σοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἄρτι τὴν ψυχήν μου ὑπέρ σου θήσω, wogegen C*LX al nur das νῦν zeigen, das ἄρτι aber fallen lassen. Διὰ τί ἄρτι drückt ff² aus. Die einfache Lösung durch richtige Verbindung hat Syrsin.

Und auch bei der letzten Differenz in diesem vielgemodelten Kapitel Vs. 38: Bevor der Hahn zweimal krähen wird, wirst du mich dreimal verleugnen, mit der Syrsin ganz allein steht, da alle andern Zeugen das „zweimal“ = δίς nicht haben, wird das Urteil zu seinen Gunsten ausfallen. Vergleicht man nämlich Matth 26, 34, Luk 22, 34 und Mark 14, 30. 72, so hat Matthäus nur ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι, Lukas nur οὐ μὴ φωνήσει σήμερον ἀλ. πρὶν ἢ τρὶς ἀπαρνήσῃ, aber Markus verbindet beides und setzt noch δίς hinzu: ὅτι σὺ σήμερον ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ πρὶν ἢ δὶς ἀλ. φωνῆσαι κτλ. und man könnte an einen Einschub aus Markus denken, aber die Tendenz der Textgeschichte spricht dagegen. Denn im Markus selbst hat dieser Satz so starken Widerspruch erregt, daß er früh getilgt ist, er fehlt dort in א! C*D. 238. 150ᵉᵛ, ferner altlateinisch a c d ff² i k prag tol* und Arm Äth. Der Grund der Tilgung liegt auf der

---

[1] Dies κύριε fehlt auch in Memph Hieron und griechisch in א* 33. 249.

Hand. Da bei der späteren Erzählung der Hahn nur einmal kräht, so durfte Ješu' nicht sagen, daß die drei Verleugnungen vor dem zweiten Krähen erfolgen würden, er mußte sagen vor dem ersten, sonst hätte er falsch geweissagt. Der rhetorische Gegensatz von zwei und drei wird dem kindlichen Postulate genauer Prädiktion geopfert. Hier irgendwie ein δίς einzuschieben, das ging gegen die Tendenz, wo es steht, ist es ein alter Rest, der der Ausmerzung entgangen ist. Die im Markus nicht geglückte Tilgung ist im Johannes geglückt, nur Syrsin hat die Urform nach Markus bewahrt, wie wir auch die 200 Dinare 6, 7 als sicheres Zeichen der Benutzung des Markus durch Johannes gefunden haben. Im Markus selbst ist umgekehrt durch falsche Einschiebung des καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησε 14, 68 nachgeholfen und dadurch die „Weissagung“ als genau erfüllt nachgewiesen Mark P. 163.

Vs. 38 ist deutlicher Hinweis auf den dem Johannes bekannten Märtyrertod des Petrus wie oben Vs. 7 ff. und 21, 18. Am Schlusse des Kapitels dürfen wir als erwiesen behaupten, daß der ganze Abschnitt einer Revision unterzogen ist, die vor dem Jahre 200 liegt, da Origenes den revidierten Text schon kommentiert, also gelesen hat.

Die Überarbeitung ist durch verschiedene Auffassungen über Judas veranlaßt, die in Vs. 27 und 24 ihre Wirkung äußert.

Die verschiedenen Formen sind in unsern Texten dann addiert, aber nicht gleichmäßig, denn Vs. 24 addiert א, Vs. 27 addiert B. Beide sind die Hauptleute einer Schar, mit א geht Orig abc Rehd, mit B geht AΔ Memph.

Die Überarbeitung, die auch ἄζυμα und πάσχα alteriert hat, fällt in das zweite Jahrhundert, ist also älter als irgendein äußerlich vorhandener Zeuge, auch Syrsin ist bereits durch sie bedingt, aber doch noch nicht so weit absolut beeinflußt, daß er nicht Gelegenheit böte, das Geheimnis der Überlieferung in etwas zu lüften.

XIV. 1. Statt „Und den Jüngern sagte Ješu'“ ist meine Übersetzung zu berichtigen in: Und alsdann sagte Ješu'. In der Lücke, die ich nach Dacd ergänzt habe, ist durch spätere Lesung ܘܗܝܕܝܢ von Frau Lewis erkannt worden. Syrsin las: καὶ τότε εἶπεν Ἰησοῦς und das dürfte das Echte sein, das in Dacd erweitert, in der Masse gestrichen ist. Es darf nicht fehlen, denn zwischen der Petrusverwarnung und dem Folgenden ist kein unmittelbarer Zusammenhang.

Glaubet an Gott, so glaubet ihr an mich ist richtige Exegese der verbundenen zwei Imperative πιστεύετε, die neben Syrsin auch Sahide hat. Aber die Konstruktion hebraisiert, zwei einander folgende Imperative drücken im Hebräischen die Absicht oder die

Folge aus: ברך אלהים ומות Job 2, 9 bedeutet: Fluche Gott, so daß oder damit du stirbst.[1] Auch a hat richtig: credite in Deum et in me creditis und etwas analoges will b: creditis in Deum et in me credite, richtig ist aber Syrsin Sahide a, der Sinn ist: Wenn ihr an Gott glaubt, könnt ihr nicht anders als auch an mich glauben.

Vs. 2. Viele sind die Stätten bei meinem Vater in Syrsin ist genau so bei Irenäus 3, 20. 3, Euseb. und Jesaj 33, 18, in Luk 6, 20, Epiph. Ancoratus (Tertull. De monog. 10 de resurr. 41) Chrysost. I. 33 E, wie Blass bemerkt hat, der darum richtig ediert: πολλαὶ μοναὶ παρὰ τῷ πατρί, wozu ich noch μου hinzufüge. Pesch bleibt bei diesem Texte, obwohl sie ܐܘ̈ܢܐ = μοναί einstellt, wo Syrsin ܐܬܪ̈ܘܬܐ = τόποι loci hat. Erst Philx gelangt zu dem griechischen ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ π. μ. κτλ., den aber schon Ulf bietet.

Die Schwierigkeiten des Folgenden hat Blass P. XLIV erörtert, aber durch die Fassung des ܘܐܠܐ ܐܡܪ ܗܘܝܬ ܠܟܘܢ ܕܐܬܪܐ ܐܙܠ ܐܢܐ ܕܐܛܝܒ ܠܟܘܢ = εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι τόπον πορεύομαι ἑτοιμάσω ὑμῖν als Fragesatz schwinden sie, so weit sie formaler Natur sind; nur wenn man wie Shylock auf dem Schein besteht und den Nachweis verlangt, wo Ješu' das gesagt habe, wird der Text beschwerlich.[2] Man kann den Fragesatz über den ganzen dritten Vers ausdehnen: Hätte ich dann gesagt, daß ich um die Stätte zu bereiten gehe und nachdem ich sie bereitet habe, wiederkommen und euch zu mir nehmen werde, damit ihr usw. Aber das ist nicht unumgänglich, auch als Aussage ist Vs. 3 verständlich und dabei ist es gleichgültig, ob man mit Syrsin ܘܐܢ ܐܙܠ ܘܐܬܩܢ = καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω oder mit Pesch ܘܐܢ ܐܙܠ ܐܛܝܒ = καὶ ἐὰν πορευθῶ ἑτοιμάσαι als Grundtext nimmt. Blass findet den langen Fragesatz beschwerlich und tautologisch; sobald man Vs. 3 nicht zum Fragesatze zieht, fallen seine Einwände, um derentwillen er die Worte καὶ ἐὰν πορευθῶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν für unecht erklärt. Der Gedanke schreitet richtig fort: Bei meinem Vater sind viele Plätze, wäre dem nicht so, dann hätte ich nicht gesagt, daß ich euch eine Stätte bereite[3] (ihr

[1] Analoge Fälle finden sich Gen 42, 18; Prov 20, 13 u. ö.

[2] Pesch und Syrsin gehen ganz zusammen, nur ist zur Glättung in Pesch statt ܕܐܬܪܐ ܐܙܠ ܐܢܐ ܕܐܛܝܒ ܠܟܘܢ umgestellt ܕܐܙܠ ܐܢܐ ܕܐܛܝܒ ܠܟܘܢ ܐܬܪܐ.

[3] Die Fassung: „Wäre es nicht so, dann hätte ich es euch gesagt“ ist der Gipfel der Plattheit. Doch liegt sie beim Memph Sahid Arm Ulf Philx, aber nicht bei Altlat nebst Hieronymus vor. Es ist also ein altes Mißverständnis, daß die Lateiner mit dem quia: si quot (c quo) minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum — so b c — ebenso ausschließen, wie es die Syrer durch das ܕ in ܕܐܬܪܐ oder ܕܐܙܠ tun. Für quia vado setzt d quoniam eo.

sollt mir ja glauben). Als Neues fügt dann Vs. 3 hinzu: Nachdem die Stätten bereitet sind, hole ich euch. Es ist an dem Texte nichts zu ändern.

Die Überlieferung der Griechen zeigt in ℵ B A Δ D folgendes: ει δε μη ειπον αν (ℵ om. αν) υμιν οτι (Δ om. οτι) πορευομαι ετοιμασαι τοπον υμιν και εαν (D καν) πορευθω και (A Δ om. και) ετοιμασω (D ετοιμασαι) τοπον υμιν (A Δ υμ. τοπ.) παλιν ερχομαι (D ερχ. παλιν). Da die Lesart πορευθῶ ἑτοιμάσω und πορ. καὶ ἑτοιμάσω und πορ. ἑτοιμάσαι sachlich gleichbedeutend sind, so wird das ungewöhnliche πορευθῶ ἑτοιμάσω das echte sein, eine semitisierende Wendung wie βάψω καὶ δώσω αὐτῷ 12, 26. Die Weglassung des ἄν in ℵ begründet das Mißverständnis, das Fehlen des ὅτι in Δ al, das bei den Altlat a e f q vordringt, aber von allen Syrern, Arm Memph mißbilligt wird, vollendet dann die Verunstaltung der Rede. Daß der Fragesatz bedeutet: Würde ich euch wohl gesagt haben, daß ich gehe, ist doch syntaktisch selbstverständlich und nur so paßt es in den Sinn. Weizsäcker hat ganz richtig übersetzt.

Vs. 5. Die Frage des Thomas ist ganz in der Weise gehalten, wie sonst die Juden fragen, sie dient zur Auslösung der Exposition, die dann wieder die Bitte des Philippus begründet, der die Worte Ješu' nicht gefaßt hat. Das ist die Methode des Evangelisten.

Textlich wird schwierig V. 7: Wenn ihr mich nicht gekannt habt, werdet ihr auch meinen Vater kennen? denn Syrsin hat im Vordersatze ܐܢ ܠܝ ܠܐ ܝܕܥܬܘܢ = εἰ ἐμὲ οὐκ ἐγνώκατε, wozu nur die Folgerung paßt: so werdet ihr meinen Vater noch viel weniger erkennen. Diese Folgerung gewinnt man nur, wenn man den Nachsatz als Frage faßt. Und das habe ich getan. Blass wendet ein, so werde schwerlich Jemand reden und das „auch" erscheine unpassend. Wer das „auch" aber mit mir als „noch dazu, gar" versteht, der wird sich damit abfinden können. Aber diese Negation fehlt in allen andern Texten, und Blass schiebt danach sogar noch eine zweite Negation ein, indem er aus dem τὸν πατέρα μου ein τὸν πατέρα οὐ macht und so liest: εἰ ἐμὲ μὴ ἐγνώκατέ καὶ τὸν πατέρα οὐ γνώσεσθε, womit deren geläufigste Form hergestellt wäre. Aber warum wäre dann diese geläufige Phrasenbildung so aus dem Schick gekommen? Der Text bei Westc.-H. bietet statt doppelter Negation doppelte Bejahung: εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε. Wir müssen die griechischen Mss. selbst zu Rate ziehen, die ein Musterbeispiel lediglich grammatischer Schulfeilung bieten:

ℵ D	ει	εγνωκατε[1]	εμε	και τον πατερα μου	γνωσεσθαι	om.
B Δ	ει	εγνωκειτε	με	και τον πατερα μου	B αν ηδειτε Δ εγνωκειτε	αν (om. αν)
A	ει	εγνωκειτε	om.	και τον πατερα μου	εγνωκειτε	αν

[1] Scrivener bemerkt dazu: ι supra α in εγνωκατε B (i. e. secunda manus).

ℵD και απαρτι γνωσεσθαι D γινωσκετε αυτον και εωρακαται (D εωρακατε)
BΔ και απαρτι γεινωσκετε Δ γινωσκετε αυτον και εωρακατε (Δ εορακατε)
A και απαρτι γινωσκετε αυτον και εωρακατε

ℵD αυτον.
BΔ αυτον (B om.).
A αυτον.

Es sind zwei Formen syntaktisch verschieden, einmal ℵD mit εἰ ἐγνώκατε und γνώσεσθε, sodann ABΔ: εἰ ἐγνώκειτε — ἐγνώκειτε (B ᾔδειτε und danach edierten Westc.-H.!) ἄν. Die Differenz des zweiten γνώσεσθε in ℵ gegen das Präsens der übrigen ist unbedeutend. Syrsin geht mit ℵD, denn er hat für εἰ gesetzt ܐܢ und drückt γνώσεσθε aus, hingegen geht Pesch Philx mit ABΔ, weil sie ܐܠܘ haben, das dem εἰ mit folgendem historischem Tempus entspricht, also εἰ ἐγνώκειτε lasen und obendrein das ἐγνώκειτε ἂν zum Ausdruck bringen. Auf diese beiden Formen ist also der Text zu prüfen, zur Gruppe ℵD Syrsin zählen im Groben auch die Altlateiner, sofern sie das εἰ und ἄν des Unwirklichkeitsfalles sämtlich ablehnen. Sie lauten: a b e c ff² si cognovistis me (me cogn. a) et patrem (+ meum a b c) cognovistis. Hieron schwankt mit cognovissetis, — das im gegenwärtigen Texte des Irenäus 4, 13 schwerlich echt ist — zur zweiten Auffassung ab, der Pesch Ulf Arm, also die jüngere Schicht, folgen.

Als Original ist der von Syrsin ℵD Altlat gehaltene Text anzusehen; der andere würde direkt sagen: Wenn ihr mich kenntet, — das tut ihr aber nicht — so würdet ihr den Vater erkennen. Aber das ist zu viel, es darf nur gesagt werden: Ich bin der Weg, wenn ihr mich erkennt, — und das ist möglich, — so erkennt ihr auch den Vater, und das wird von jetzt ab, wo ich verschwinde, geschehen, denn ich sorge für euch bei dem Vater und werde auch einen anderen Parakleten für euch erbitten. Damit fällt der Text von BAΔ zu Boden und es bleibt zu untersuchen, ob mit Syrsin εἰ μὴ οὐ oder mit den Altlat und ℵD ohne Negation nur εἰ zu lesen ist. Blass bleibt aus dem Spiele, da er im Nachsatze wieder ein οὐ einschiebt, und so den Gedanken unverändert läßt. Syrsin sagt: εἰ ἐμὲ οὐκ μὴ ἐγνώκατε, καὶ τὸν πατέρα μοῦ γνώσεσθε. Nicht einmal mich, den ihr seht, kennt ihr, und da solltet ihr den Vater kennen? Darum wird sofort das ἑωράκατε und ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα betont.

Läßt man die Negation fort: εἰ ἐμὲ ἐγνώκατε καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε, so entsteht eine bedingte Verheißung, welche mir platt erscheint gegenüber der Art, wie im Syrsin der Vorwurf des Nicht-

Dazu eine noch spätere wieder wegradierte Korrektur im Sinne der zweiten Textform.

kennens den Jüngern in das Gewissen gelegt wird. Außerdem ist das Streichen des auffallenden μή oder οὐκ aber viel begreiflicher als der Einschub. Nach allen objektiven Indizien der Kritik ist Syrsin im Rechte und BAΔ an letzte Stelle zu rücken. Westcott-Hort folgen B, Tischendorf ℵD.

Vs. 8—14. Den ältern Auslegern ist der Sprung im Gedanken nicht entgangen, welcher in Vs. 10, 11 liegt, wenn von τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ oder λέγω plötzlich auf die ἔργα, die der in mir weilende Vater tut, übergegangen wird, um derentwillen die Jünger Ješu' Glauben schenken sollen, wenn sie es ihm nicht auf das Wort glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm ist. Wenn dann weiter den Jüngern ebenso große, ja größere Werke als Ješu' zu tun verheißen wird, so ist doch vorher nicht von Ješu' Werken, sondern von seinen Worten — also von seiner Lehre und seinem Zeugnis — die Rede, denn die Werke sind die Werke, die der Vater tut. Die Versuche, dieser Schwierigkeit zu entgehen, bei denen Tholuck von einer „Inkongruenz der Gegensätze“ gesprochen hat, sind bei Meyer-Weiss P. 477 aufgeführt. Unter diesen Umständen ist es nicht angezeigt, die starren Abweichungen in Syrsin mit Blass aus einer Konfusion der Anfänge von V. 10 und 11 abzuleiten, die Sache erfordert vielmehr eine gründliche Prüfung, umsomehr als auch V. 14 in Syrsin fehlt, der darin viele Genossen hat. Wir haben hier wieder ein Fragment des Syrcrt zur Vergleichung und können also unsere aus den frühern Texten uns geläufige alte syrische dreifache Form aufstellen. Syrsin ist dazu noch verstümmelt, die ganze Sache also höchst subtil. Die Texte lauten von Vs. 9 an mit den von mir schon 1897 in der Übersetzung vorgelegten Ergänzungen, welche mit denen Burkitts von 1904 buchstäblich übereinstimmen, wie die Nebeneinanderstellung auf den Seiten 370 und 371 ausweist.

Die Vergleichung läßt erkennen, daß die Ergänzungen des Syrsin vollkommenste Sicherheit haben, außer in den drei letzten Zeilen, wo Syrsin für ποιήσω = ܐܥܒܕ keine Sicherheit gewährt, er könnte auch ܢܥܒܕ = ποιήσει gehabt haben.

Sieht man nun, daß Pesch und Philx den Vs. 14 haben, der in Syrsin noch fehlt, so wird man wegen der gleichfalls fehlenden Worte 10^b τὰ ῥήματα — ἔργα πιστεύετε bedenklich und wird nicht ohne Weiteres einen Fehler im Syrsin voraussetzen, wo man daneben einen handgreiflichen Fehler in ℵBD findet; denn, daß Vs. 14 eine vollkommen leere Tautologie oder zweite Formulierung für Vs. 13^a enthält, liegt auf der flachen Hand.

Nun fehlt Vs. 14 nicht allein in Syrsin, sondern auch in Zohrabs Arm — denn Wosgans Text ist keine Autorität — und in der

Venediger Ausgabe von 1860, in Hrs in zwei verschiedenen Kopien in je drei Mss (Ed. Lewis und Gibson P. 51 und 183), in den Altlat b und in F des Viktor von Capua, also im Diatessaron des Tatian,[1] sowie in den Griechen XΛ* 1. 22. 2pe. 6pe al 5 Nonnus und Chrysost.[2] Die Griechen aber, die ihn haben, bilden zwei Gruppen, die eine hat με, die andere läßt es fort, aber beim ἐγώ oder τοῦτο gehen sie, die bei με einig sind, wieder auseinander, sie sind also gefeilt: Vs. 14 ℵBAΔD ἐάν (D ἄν) τι αἰτήσητέ με (ℵBΔ, aber AD om. με) ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐγώ ℵΔD — aber dafür τοῦτο BA — ποιήσω. Gruppiert man die Zeugen weiter, so hat: με und τοῦτο c = B

με und ἐγώ Ulf Philx = AΔ

με nicht aber τοῦτο Memph Sahide = A

με nicht aber ἐγώ a e d = D

und, um dem Sinne aufzuhelfen, hat ff² formuliert: et si quid petieritis a patre meo in nomine meo ego faciam wie griechisch 249.[3] — Der Text ist sachlich konfus, das με hat neben dem ἐν τῷ ὀνόματί μου keine Stelle und ποιήσω ebensowenig. Man kann sagen ἐάν τι αἰτήσητέ με ποιήσω, man kann sagen ἐάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου — nämlich den Vater bittet — τοῦτο ποιήσει — aber man kann nicht sagen, was hier griechisch steht.

Das Ganze ist nun aber nur Doppelung zu Vs. 13, ich stelle es hier zusammen:

Vs. 14 ἐάν τι αἰτήσητε [με!] ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο [ἐγώ!] ποιήσω
Vs. 13 καὶ ὅτι ἄν αἰτήσητε (B αἰτηται) ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσω, ἵνα

also liegt eine Pseudoaddition vor, wie wir sie 13, 24, 27 eben kennen gelernt haben, und Vs. 14 muß in einer Textform fallen. Ihn haben alle Musterkodizes!

Bewährt sich Syrsin hier, wo er noch einige Genossen hat, dann darf man fragen, ob seine Auslassung des τὰ ῥήματα — διὰ τὰ ἔργα πιστεύετε nicht ebenso begründet ist, wo er allein steht. Und in der Tat ist Vs. 11: πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ identisch mit Vs. 10: οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί

---

[1] Da das arabische Diatessaron aus Pesch zusammengestellt ist, wie wir vielfältig gezeigt haben, so bedeutet es nichts, daß es den Vers hat. Ciasca hat in der Anmerkung richtig وان تسالونى = ‚wenn ihr mich angeht' nach Pesch, im Texte aber تسالون, es fehlt das „mich"; Schreibfehler.

[2] So von Blass angeführt, der auch Syrcrt — diesen aber aus Versehen — aufzählt, da in ihm eine Lücke ist. In Λ* fehlt alles von ἵνα δοξασθῇ bis ποιήσω, so daß der Verdacht entsteht, daß er vom ersten auf das zweite ποιήσω abgeirrt ist (Tisch.).

[3] Der dafür angeführte Äth hat es bei Platt und in dem Baseler Texte nicht.

I Syrsin

9ܐܡܪ ܠܗ ܝܫܘܥ
ܘܫܢܝܐ ܒܟܠ[ܗ ܐܢܐ]
ܥܡܟܘܢ ܘܠܐ ܝܕܥܬܢܝ
ܡܢ ܕܠܝ ܚܙܐ [ܚܙܐ]
ܠܐܒܝ ܘܐܝܟܢܐ [ܐܡܪ]
ܐܢܬ ܚܘܝܢ ܠܐ[ܒܐ 10 ܠܐ]
11ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܕܐܢܐ ܒܐܒܐ [ܐܢܐ]
ܘܐܒܝ ܒܝ [ܗܘ ܐܡܝܢ]12
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

ܐܡܝܢ ܐܡܪ [ܐܢܐ ܠܟܘܢ]
ܕܡܢ ܕܡܗܝܡܢ [ܒܝ]
ܥܒܕܐ ܐܝܠܝܢ [ܕܐܢܐ]
ܥܒܕܢܐ ܗܘ [ܢܥܒܕ]
ܘܕܝܬܝܪܢ ܡܢ [ܗܠܝܢ]
ܥܒ̈ܕܐ ܢܥܒܕ [ܡܛܠ] ܕܐܢܐ
ܠܘܬ [ܐܒܝ ܐܙܠ] ܐܢܐ
13ܘܡܕܡ [ܕܬܫ]ܐܠܘܢ
[ܒܫܡܝ ܐܥܒܕ[1]] ܠܟܘܢ
ܕܢܫܬܒܚ ܐܒܐ
ܒܒܪܗ14 . . . . . .
. . . .
. . . 15ܐܢ ܡܚܒܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܦܘܩܕܢܝ ܛܪܘ

II Pesch

9ܐܡܪ ܠܗ ܝܫܘܥ
ܗܢܐ ܟܠܗ ܙܒܢܐ
ܥܡܟܘܢ ܐܢܐ ܘܠܐ ܝܕܥܬܢܝ ܦܝܠܝܦܐ
ܡܢ ܕܠܝ ܚܙܐ ܚܙܐ
ܠܐܒܐ ܘܐܝܟܢܐ ܐܢܬ ܐܡܪ
ܐܢܬ ܚܘܝܢ ܐܒܐ 10 ܠܐ
ܡܗܝܡܢ ܐܢܬ
ܕܐܢܐ ܒܐܒܝ
ܘܐܒܝ ܒܝ
ܡܠܐ ܐܝܠܝܢ ܕܐܢܐ ܡܡܠܠ
ܐܢܐ ܡܢ ܢܦܫܝ ܠܐ ܡܡܠܠ ܐܢܐ
ܐܒܝ ܕܝܢ ܕܒܝ ܥܡܪ ܗܘ
ܥܒܕ ܥܒ̈ܕܐ ܗܠܝܢ. 11ܗܝܡܢܘ
ܕܐܢܐ ܒܐܒܝ ܘܐܒܝ ܒܝ ܘܐܠܐ
ܐܦ ܡܛܠ ܥܒܕܐ
ܗܝܡܢܘ 12ܐܡܝܢ

ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ
ܕܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܝ ܥܒ̈ܕܐ
ܐܝܠܝܢ ܕܐܢܐ ܥܒܕ ܐܢܐ
ܐܦ ܗܘ ܢܥܒܕ
ܘܕܝܬܝܪܢ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܢܥܒܕ ܕܐܢܐ
ܠܘܬ ܐܒܐ ܐܙܠ ܐܢܐ
13ܘܡܕܡ ܕܬܫܐܠܘܢ
ܒܫܡܝ ܐܥܒܕ ܠܟܘܢ
ܕܢܫܬܒܚ ܐܒܐ
ܒܒܪܗ 14ܘܐܢ
ܬܫܐܠܘܢܢܝ ܒܫܡܝ ܐܢܐ
ܥܒܕ ܐܢܐ. 15ܐܢ ܪܚܡܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܦܘܩܕܢܝ ܛܪܘ

[1] Dies ܐܥܒܕ ist so unmöglich wie das ποιήσω der Griechen. Der Sinn verlangt ποιήσει, wie ich in der Übersetzung gefordert habe. Blass hat das ποιήσει aufgenommen, und das mit vollem Recht.

III Syrcrt

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
ܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܨܒܘܬ ܪܥܝܢܝ
ܡܡܠܠܢܐ ܥܡܟܘܢ ܐܠܐ
ܐܒܝ ܕܒܝ ܗܘ
ܥܒܕ ܥܒ̈ܕܐ ܗܠܝܢ 11 ܗܝܡܢܘܢܝ
ܕܐܢܐ ܒܐܒܝ ܐܢܐ ܘܐܒܝ ܒܝ ܗܘ
ܘܐܢ ܠܝ ܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܐܦ ܡܛܠܬܗܘܢ ܕܥܒ̈ܕܐ
ܗܝܡܢܘ 12 ܐܡܝܢ+

ܐܡܝܢ ܐܡܪܢܐ ܠܟܘܢ
ܕܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܝ
ܥܒ̈ܕܐ ܐܝܠܝܢ ܕܐܢܐ
ܥܒܕܢܐ ܐܦ ܗܘ ܢܥܒܕ
ܘܕܝܬܝ̈ܪܢ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܥܒ̈ܕܐ. . . . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

IV Philx

9 ܐܡܪ ܠܗ ܝܫܘܥ
ܟܠܗ ܗܢܐ ܙܒܢܐ ܥܡܟܘܢ ܐܝܬܝ
ܘܠܐ ܝܕܥܬܢܝ ܦܝܠܝܦܐ
ܗܘ ܕܚܙܢܝ ܚܙܐ
ܠܐܒܐ ܘܐܝܟܢܐ ܐܢܬ ܐܡܪ
ܐܢܬ ܚܘܐ ܠܢ ܠܐܒܐ 10 ܠܐ
ܡܗܝܡܢ ܐܢܬ ܕܐܢܐ ܒܐܒܐ
ܘܐܒܐ ܒܝ ܐܝܬܘܗܝ
ܡ̈ܠܐ ܗܠܝܢ ܕܐܢܐ ܡܡܠܠ ܐܢܐ
ܠܟܘܢ ܐܢܐ ܡܢܝ ܠܐ ܡܡܠܠ ܐܢܐ
ܐܒܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܒܝ ܡܩܘܐ ܗܘ
ܥܒܕ ܗܠܝܢ ܥܒ̈ܕܐ
11 ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ
ܕܐܢܐ ܒܐܒܐ ܘܐܒܐ ܒܝ
ܘܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܡܛܠܬܗܘܢ ܕܥܒ̈ܕܐ
ܡܗܝܡܢܝܢ 12 ܐܡܝܢ+

ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ
ܕܗܘ ܕܡܗܝܡܢ ܒܝ
ܥܒ̈ܕܐ ܗܠܝܢ ܕܐܢܐ ܥܒܕ ܐܢܐ
ܐܦ ܗܘ ܢܥܒܕ
ܘܕܝܬܝ̈ܪܢ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܢܥܒܕ 13 ܡܛܠ ܕܐܢܐ
ܠܘܬ ܐܒܐ ܐܙܠ ܐܢܐ
ܘܗܘ ܡܕܡ ܕܐܢ ܬܫܐܠܘܢ
ܒܫܡܐ ܕܝܠܝ ܗܢܐ ܐܥܒܕ
ܐܝܟܢܐ ܕܢܫܬܒܚ ܐܒܐ
ܒܒܪܐ 14 ܐܢ
ܡܕܡ ܬܫܐܠܘܢܢܝ ܒܫܡܐ ܕܝܠܝ
ܐܢܐ ܐܥܒܕ 15 ܐܢ ܡܚܒܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܠܦܘ̈ܩܕܢܐ ܕܝܠܝ ܛܪܘ

ἐστιν; wir haben also zwei Doppelungen, Vs. 14 = 13ᵃ und Vs. 11 = 10, welche zwei Textformen ergeben, die ich hier darstelle; der griechische Text links ist mit Syrsin in genaue Übereinstimmung gebracht:

8 Philippus: κύριε δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν.
9 Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: Τοσοῦτον χρόνον μεθ᾽ ὑμῶν εἰμὶ καὶ οὐκ ἔγνωκάς με.

ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα μου καὶ πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; 10 οὐ πιστεύετε,[1] ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ μου ἐν ἐμοί ἐστιν;

10 b τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ οὐκ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 11 πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα πιστεύετε.

12 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, τὰ ἔργα ἃ ἐγω ποιῶ ἐκεῖνος ποιήσει, — καὶ μείζονα τούτων ποιήσει ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μοῦ πορεύομαι

13 καὶ ὅτι ἂν αἰτήσητε (παρ᾽ αὐτοῦ?) ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσει [falsch ποιήσω] ὑμῖν (add. Syrsin), ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.
Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με τὰς ἐντολὰς κτλ.

14 καὶ[2] ἐάν τι αἰτήσητε [das με ist falsch] ἐν τῷ ὀνόματί μου [das ἐγώ ist falsch] ποιήσει [ποιήσω ist undenkbar].

Die Ausscheidung dieses Doppeltextes ist nicht aus Syrsin entnommen, sondern aus dem Parallelismus von 10ᵃ und 11 erschlossen, nachdem einmal durch die Abweichung des Syrsin die Aufmerksamkeit darauf gerichtet war. Daß dann die so vollzogene Aufweisung eines doppelten Textes so ausfällt, daß der Text links mit Syrsin stimmt, spricht nur für die Richtigkeit dieses Textes. Daß ποιήσει Vs. 13 unentbehrlich ist, dürfte nun einleuchten.

Mit der kritischen Einsicht, die wir gewonnen haben, ändert sich die Aufgabe der Auslegung, sie wird leicht und von den Qualen entlastet, Fortschritt zu suchen, wo Wiederholungen liegen. Der Gedanke ist aber deutlich: Du willst den Vater sehen, nachdem ich so lange bei euch gewesen bin und du mich doch nicht erkannt hast! Wozu wohl, da du ihn in mir gesehen hast! Ich bin in ihm, er in

---

[1] So Syrsin mit cff², vielen Hieronymischen Texten bei Wordsworth-White und mit Hilarius 941. 942. 1002, der auch mihi beifügt 526 (Lachm.). Übrigens steht sich ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉⲧⲉ und ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉⲓⲥ sehr nahe. Bei Irenäus 3, 13, 2 lautet der Text: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovisti me Philippe? Qui vidit me vidit patrem. Ego enim in patre et pater in me, et a modo cognovistis eum et vidistis. Das ist auch wegen des fehlenden οὐ πιστεύεις κτλ. ein sehr beachtenswerter Text.

[2] Dies καί, wie in Vs. 13, wird in ff² gelesen, ebenso in U (Cod. Non. Venet. X) und Mss. des Memph bei Horner.

mir! Wer nun an mich glaubt, wird mir auch an Werken gleich sein, ja mich übertreffen, da ich zum Vater gehe, der, was ihr in meinem Namen bittet, euch gewähren wird, damit er selbst in dem Sohne verherrlicht werde. Liebt ihr mich, so haltet meine Gebote, auf meine Bitte wird euch der Vater einen andern (d. h. von mir verschiedenen) Parakleten geben, während ich nicht da bin, ich selbst werde aber auch wiederkommen, — was hier nicht apokalyptisch, sondern mystisch gedacht ist. Dann werden die Ješu' lieben in ihm und er in ihnen sein, wie er in dem Vater ist. Vs. 20. Vs. 21 greift dann auf Vs. 15 zurück.

Die zweite Textform, in Syrsin nicht anerkannt, wendet den Gedanken so: Du willst den Vater sehen? In der langen Zeit, die ich bei euch bin, hast du mich nicht erkannt! Meine Worte sind doch nicht meine, sondern die des Vaters, der in mir weilt und seine Werke tut. Glaubt doch zum mindesten wegen der Werke, wenn ihr den Worten nicht glaubt! Wer an mich glaubt, der wird dann dasselbe und mehr vermögen als ich usw., wie in der ersten Form. Dies ist eine Selbstverteidigung, breit und wortreich, die erste Form ist wuchtiger.

Ich füge dem Ganzen die freie Bemerkung aus Ephraems armenischem Kommentar (P. 203 = P. 222 Moes.) bei: Philippus will den Vater mit leiblichen Augen sehen, wie die alten Gerechten die Engel und Erzengel geschaut haben. Darum antwortet ihnen der Herr mit einer Erklärung über dasjenige Schauen Gottes, das mit den Augen des Geistes zu Stande kommt, und sagt nicht: Habt ihr nicht gesehen, sondern: Habt ihr mich nicht erkannt? weil seine Majestät verborgen war, d. h. Hättet ihr mich insoweit erkannt, als ich nicht offenbar bin, so hättet ihr meinen Vater gesehen.

Vs. 15 so bewahrt meine Gebote imperativisch mit allen Syrern und Altlat a b c ff² und ADΔΘX al = τηρήσατε statt τηρήσετε. Der Imperativ scheint logischer.

Vs. 16. Und ich werde von meinem Vater bitten und er wird es geben. Dafür hat Syrcrt ܕܢܫܕܪ = daß er euch sende einen anderen Parakleten, womit er allein steht, wozu aber Blass ἵνα πέμψῃ aus Nonnus beibringt. — Einen anderen Parakleten: alle Syrer, auch der arabische Tatian, behalten das Wort bei, nur Hrs setzt מנחמן = Tröster. Die älteren Übersetzer konnten darunter nur den Fürsprecher oder Verteidiger verstehen, in welchem Sinne auch bei den Juden das Wort פרקליט ganz gewöhnlich ist.[1] Darum haben

[1] Das junge Hebräisch verwendet פרקליט = παράκλητος und סניגור = συνήγορος als Verteidiger, קטיגור = κατήγορος als Ankläger und folgt damit den hellenistischen Gerichtsausdrücken seiner Zeit. Die Leser jener Zeit

die Altlateiner auch das buchstäblich entsprechende advocatus gewählt. Da es aber nicht ohne dogmatische Schwierigkeiten ist, wenn Ješu' als erster, dieser als der zweite Advocatus gedacht werden soll, so ist dafür consolator = Tröster gesetzt worden in r, indem παράκλητος mit παρακλήτωρ gleichbedeutend genommen ist. Das hat der Arm (մխիթարիչ mechitharitsch) und der Hrs in den Text gesetzt, den Weg zu dieser Wendung hat Matth 10, 20, Luk 12, 12 gebahnt, aber durch Johannes ist die Idee erweitert, aus dem Fürsprecher, der im Gerichte lehrt, was sie sagen sollen, ist ein Führer in alle Wahrheit geworden. Diese Sublimierung des Gedankens, der die Logoswirkung für alle Ewigkeit ausspricht, wird vollzogen in Vs. 17.

Vs. 17 hat Blass aus rb vos (r add. autem) videtis eum et cognoscitis (r scitis eum) erweitert zu ὑμεῖς θεωρεῖτε καὶ γινώσκετε αὐτό, während alle anderen Texte das θεωρεῖτε nicht haben. Das kann Ausgleichung mit dem Vordersatz sein, aber dann wäre es vermutlich weiter verbreitete Lesart, und so wird mir die Streichung des θεωρεῖτε und seine Echtheit wahrscheinlich. Gestrichen ist, weil die Christen den Geist ebensowenig sahen als der Kosmos. Schon Syrsins Vorlage zeigte die Streichung. War oben Syrsin alleiniger Zeuge Vs. 10, so sind es hier zwei Altlateiner. Weiter hat Syrsin:

ܕܠܘܬܟܘܢ ܥܡܪܐ
ܘܠܘܬܟܘܢ ܬܗܘܐ ܘܠܐ

ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται — also nicht μενεῖ — wo Syrcrt mit ܘܠܘܬܟܘܢ für ܕܠܘܬܟܘܢ statt ὅτι ein καί bietet, was sich auch empfiehlt. Nimmt man das zusammen, so entsteht dieser Text: ὑμεῖς

konnten darum auch in unserer Stelle nicht wohl etwas anderes als einen Verteidiger verstehen. Das war aber der ‚Geist der Wahrheit', der in den Prozessen der Märtyrerzeit ihnen eingab, was sie reden sollten. Vgl. Matth 10, 19, Luk 12, 11, und ein solcher Geist war für sie ein Tröster. Auch bei den Juden wird der Parakletbegriff symbolisch verwendet, gute Taten und Buße werden im Weltgerichte die Parakleten des Menschen sein Sabb 32[a]. Lehrreich ist Baba bathra 10[a], wo R. Eliezer ben R. Jose cirka 130 sagt: כל צדקה וחסד שישראל עישן בעולם הזה שלום גדול ופרקליטין גדולים בין ישראל לאביהן שבשמים שנאמר כה אמר, d. h. Jedes Almosen und Liebeserweisung, die Israel in dieser Welt tut, ist großer Friede und große Paraklete zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel, denn es heißt Jer 16, 5 usw. Nicht zu vergessen ist, daß auch die רוח הקדש, also der heilige Geist (femininisch gedacht) die סניגוריא = die συνήγορος ist Levit rab. Par. 6 Anfang, die nach beiden Seiten im Gerichte zum Guten redet und den Israeliten sagt: Sei kein böser Zeuge wider deinen Nächsten, zu Gott aber spricht: Sage nicht, wie er mir getan, so will ich ihm tun und dem Menschen nach seiner Sünde vergelten. Der Gedanke vom fürbittenden Engel ist schon vom Targumisten Hiob 33, 32 mit der Parakletidee verbunden, wenn er den dort erwähnten מלאך מליץ durch פרקליטא übersetzt. Hier ist er Fürbitter, bei Johannes aber etwas anderes.

θεωρεῖτε (αὐτὸ?) καὶ γινώσκετε αὐτό, καὶ παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. Die gegenwärtig beliebte Lesung mit ὅτι μενεῖ ist ganz unverständig. Eher könnte mit Memph das ὅτι als ‚weil' gefaßt werden; dann ist aber μενεῖ erst recht unbrauchbar. Das ἔσται gibt es durch das dritte Futurum wieder, das die Feierlichkeit einer Versicherung hat. Wie kann man wissen, daß etwas weilen wird? Man kann nur wissen, daß es weilt oder wohnt, und dann kann man auch die Versicherung empfangen, daß es bleiben wird, die hier mit dem ἔσται = ܬܗܘܐ gegeben wird, das doch auch wieder von Mss. verworfen und durch ἐστίν ersetzt ist. Man vergleiche die Lage: μένει EGHKMVXΓΔΠ 1. 33. 69 al Altlat abcefff^{2}q tol — Memph ϥϣⲟⲡ, Syrsin Syrcrt Pesch; μενεῖ Hrs Arm Äth — ἔσται ℵAD^{2}QL. 33 Syrsin auch Hrs Philx Memph Sahid Arm Äth, ἐστίν BD 1. 22. 69 al. Pesch abc eff^{2}f. Hier kann nur nach dem Sinne entschieden werden und der entscheidet für die obige Textform, wenn auch θεωρεῖτε nicht angenommen wird. Im Ganzen ist der Text sehr spinös, das ποιήσω aller Zeugen in Vs. 13 und 14 aber unzweifelhaft verkehrt.

Das πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist nicht als eine besondere Potenz neben dem Parakleten zu denken, vielmehr ist es die Kraft, welche in der Art eines Parakletos wirkt. Sein Verhältnis zu Ješu' ist das, daß es kontinuierlich wirkt, Ješu' aber die Jünger und die Welt zeitweilig verläßt und dann wieder kommt. Aber nicht eschatologisch, sondern mystisch. Diese höchste mystische Spitze wird in Vs. 20 erreicht, wo die Jünger erkennen, daß Ješu' im Vater, die Jünger in Ješu' — also mit ihm im Vater — und Ješu' in ihnen ist.

Vs. 20 und in diesen Tagen werdet ihr dies mystische Verhältnis erkennen, d. h. nach dem Zusammenhange in den Tagen, wo die Welt ihn nicht sieht, die Jünger jedoch ihn sehen werden. Das sind die Tage nach dem Tode Ješu', während er aber schon „in seinem Vater“ ist. So gefaßt beschränkt sich das nicht auf die Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, von der Johannes gar nichts sagt, er kommt zu den Verwaisten im mystischen Sinne, in welchen man ja auf dem Wege der Allegorese die Erzählungen von Kap. 20 hinüberleiten kann.[1] Dies Sich-Zeigen wird jedem einzelnen zuteil, der Ješu' liebt und seine Gebote hält. Das ist der

---

[1] Vgl. die Bemerkung bei Meyer-Weiss P. 486: Es muß dabei nur festgehalten werden, daß die einzelnen leiblichen Erscheinungen des Auferstandenen, in denen er den Jüngern die Leibhaftigkeit seiner Auferstehung erwies, hier zwar zunächst, aber nur als das Mittel gedacht sind, durch welches Ješu' eine neue bleibende Gemeinschaft mit ihnen anknüpfte, welche, weil er durch die Auferstehung bereits den Schranken der Endlichkeit entrückt war, eben als geistige keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen war.

wahre Sinn in Vs. 21, den dann die Antwort an Judas Thomas Vs. 22 weiter ausführt. Hier erklärt sich auch der Ausdruck: „einen anderen Fürsprecher“, denn bisher war es Ješu', der die geistige Leitung übernommen hatte, nach seinem Ende wird sie der „Geist“ haben, der lehrt und an das erinnert, was Ješu' redet.

Zu diesen Gedanken paßt nun die Lesung ܒܗܘܢ ܝܘܡܐ = in diesen Tagen vortrefflich, es handelt sich um eine Periode, nicht um die Fixierung des Momentes, in welchem diese Erkenntnis den Jüngern aufgeht. Aber diese Lesung (ursprünglich von J. Rendel Harris) ist von Burkitt verworfen, der ܒܗܘ ܝܘܡܐ = ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ gelesen hat. [Die Lesung Burkitts wird auch von Frau Lewis in einem Briefe an den Herausgeber bestätigt.]

Wenn nun diese Lesart falsch ist und mit Burkitt ܒܗܘ ܝܘܡܐ zu lesen ist, so steht Syrsin zwar auf dem Boden aller übrigen Zeugen, wir aber stehen vor der Schwierigkeit, welcher Tag gemeint ist. Und bei der Deutung fallen die Ausleger doch wieder in den allgemeinen Sinn „in jener Zeit, Periode“, der durch den Plural gewonnen wurde, die der Singular nun aber einmal nicht hat. Ich lasse Meyer-Weiss reden: „Gemeint ist der Tag des Wiederkommens Ješu' (Vs. 18), also der Tag seiner Auferstehung, wenn **natürlich** auch das Gesagte **zugleich** von der mit ihm beginnenden Zeit der Gemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen gilt.“ Ist hier Vs. 13 richtig verstanden und mit Fug in diesem Sinne verglichen? In der Note schließt dieser Ausleger aus 1. die Beziehung auf den Pfingsttag, „weil bei Johannes die verheißene Parakletsendung nicht an einen bestimmten Tag gebunden erscheint,“ 2. die Deutung nach hebr. ביום ההוא = in jener Zeit, als welche dann verstanden wird a) die Zeit von der Auferstehung bis zur Vollendung ihres Lebens, b) die ganze christliche Aera, c) die Vollendungszeit allein. Aber was ist denn die mit dem Tage beginnende Zeit der Gemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen anders, als die ganze christliche Aera? Wirklich brauchbaren Sinn gibt nur die Lesart ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, die die Worte auf einem Umwege durch Vergleichung des hebr. ביום ההוא zu ersetzen versucht.

Von kritischen Einzelheiten ist nur anzumerken, daß Vs. 18 in Syrcrt die Worte „sondern ich werde zu euch kommen“, denen griechisch ohne ein ἀλλά nur entspricht ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, fehlen. Die Syrer zeigen deutliche Redaktionsspuren, wie die folgende Nebeneinanderstellung erkennen läßt:

Syrcrt	Syrsin	Pesch
ܘܠܐ	ܘܠܐ	ܠܐ
ܐܫܒܘܩܟܘܢ ܝܬܡܐ	ܐܫܒܘܩܟܘܢ ܝܬܡܐ	ܫܒܩ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܝܬܡܐ
	ܐܠܐ ܐܬܐ ܠܘܬܟܘܢ	ܐܬܐ ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܘܬܟܘܢ
ܗܐ ܩܠܝܠ ܐܚܪܢ	ܩܠܝܠ ܐܚܪܢ ܘܥܠܡܐ	ܩܠܝܠ ܐܚܪܝܢ ܘܥܠܡܐ
ܘܥܠܡܐ ܠܐ ܚܙܐ.	ܠܐ ܚܙܐ ܠܝ ܘܐܢܬܘܢ	ܠܐ ܚܙܐ ܠܝ ܐܢܬܘܢ
. . . .	ܬܚܙܘܢܢܝ ܘܚܝ ܐܢܐ	ܕܝܢ ܚܙܝܬܘܢܢܝ ܕܐܢܐ ܚܝ
	ܘܐܦ ܐܢܬܘܢ ܬܚ[ܘܢ]	ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܬܚܘܢ

Syrsin et non relinquam vos orphanos, sed veniam ad vos;
Syrcrt et non relinquam vos orphanos, om. om. om.
Pesch om. non relinquo vos orphanos, venio enim ad vos

Syrsin paulum aliud et mundus non videt me et vos vi-
Syrcrt Ecce paulum aliud et mundus non videt — bricht ab.
Pesch om. paulum aliud et mundus non videt me vos vero vi-

Syrsin debitis me et vivo et etiam vos vivetis.
Pesch debitis quod vivo. etiam vos vivetis.

Das auffallende griechische Asyndeton fehlt in Syrcrt und ist von Pesch mit γάρ in ἔρχομαι γάρ, von Syrsin mit ἀλλά in ἀλλ' ἔρχομαι verwandelt, was der natürlichste Anschluß ist. Aber neben dem Fehlen in Syrcrt erweist sich das als eine verschiedene Einarbeitung, neben der das ܩܠܝܠ ܐܚܪܝܢ = ἔτι μικρόν verschiedene Verbindung gefunden hat. Syrcrt und wohl auch Syrsin und Pesch verbinden es mit dem Folgenden: Nur noch kurze Zeit und die Welt sieht mich nicht, aber ihr seht mich, (obwohl ich gestorben bin,) lebe ich und auch ihr lebt. Philx zieht es nach vorne und sagt: „Ich verlasse euch nicht als Waisen, ich komme noch ein wenig zu euch, und die Welt sieht mich nicht, ihr aber seht mich.“ Das geht ja auf den Verkehr Ješu' mit den Jüngern nach der Auferstehung, ist aber meinem Urteil nach höchst ärmlich, denn später geht er doch fort und bleibt nur noch ein wenig! Solche Textlage läßt vermuten, daß das Asyndeton ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς uralte Katechetenschulglosse zum Vorangehenden ist, deren richtige Einbeziehung, wie ich in Syrsin übersetzt habe, dem Verständnis nicht schadet. Urtext dürfte gewesen sein: οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με κτλ. Gemeint ist in Wahrheit die mystische Gemeinschaft mit den Christen — nicht mit den Jüngern allein — und darum die Deutung: Ich komme übrigens noch ein wenig wieder, ehe ich ganz gehe, in Philx kindisch, — und das bestätigt Vs. 21. Wer die Gebote hat und sie bewahrt, der ist der Christ, —

nicht die Jünger, über die die ganze Rede weit hinausgeht — ein solcher liebt mich, und er wird von meinem Vater ebenso wie von mir geliebt in mystischer Dreieinheit. „Solchen offenbare ich mich“, das ist das geistige ewige Sehen.

Wie vorher die Frage des Philippus die tiefere Erklärung auslöst, so hier die Frage des Thomas, welche eine Erklärung über das mystische Schauen, das die Welt nicht kennt, herbeiführt. Es besteht darin, das Ješu' und der Vater zusammen Wohnung in einem solchen nehmen, Vs. 23. Und da ist denn das Sichtbarsein zwischen Auferstehung und Himmelfahrt als Sinn des Obigen gründlichst ausgeschlossen. — Unverbunden steht neben dieser Einwohnung des Vaters und Ješu' die vom Vater ausgehende Sendung des parakletischen Geistes in den eigentlichen Abschiedsworten Vs. 25 ff.

Vs. 22: Spricht zu ihm Toma, statt Judas, und dann natürlich ohne den Zusatz „nicht der Iskariot“, den D nach seiner Art in οὐχ ὁ ἀπὸ Καρυώτου umsetzt. Das ist alte Glosse — aber weit verbreitet, — denn Syrcrt sagt dafür ܝܗܘܕܐ ܬܐܘܡܐ = Judas Tomas,[1] wovon die Masse den Ἰούδας mit Glosse versehen, Syrsin aber den Θωμᾶς behalten hat. Vgl. dazu Matth P. 172. Weiter ist zur kritischen Betrachtung Veranlassung bei den Worten: Was ist es, daß du uns dich zeigen wirst etc., wo Syrcrt mit ܡܪܢ ܕܠܡ ܥܬܝܕ ܐܢܬ ܠܡܚܘܝܘ ܢܦܫܟ ܘܠܐ ܠܥܠܡܐ = τί ἐστιν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ und Syrsin mit ܡܪܢ ܕܥܬܝܕ ܐܢܬ ܠܡܚܘܝܘ ܠܢ ܢܦܫܟ ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܥܠܡܐ ܡܚܘܐ ܐܢܬ ܢܦܫܟ genau mit D geht: κύριε τί ἐστιν, ὅτι μέλλεις ἡμῖν ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ, dann Syrsin aber zusetzt ἐμφανίζεις σεαυτόν, während die Form τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις κτλ. in Philx ܡܢ ܗܘܐ ܕܠܡ ܥܬܝܕ ܐܢܬ zum Ausdruck kommt.[2] So mit κύριε τί γέγονεν lasen Arm Memph, dann BA al Ulf Altlat, aber für κύριε καὶ τί γέγονεν treten erst ℵ Δ. 1 al 69. 124. 346, also Ferrargruppe ein. Das ist denn doch eine allzu gemütliche Redeweise: Herr, und was ist denn nun passiert? Aber hinter der Judas-Thomasfrage steckt der bitterste Ernst, es war eine Lebensfrage in der Zeit der Apologeten und ist es für den Philosophen noch jetzt. Sie veranlaßt am Schlusse der Rede Ješu' zur Erklärung darüber, warum er der Welt nicht faßbar ist, sondern nur den wenigen Anhängern. So wurden sicherlich die Christen von den Heiden des zweiten Jahrhunderts oft genug gefragt; die Wahrheit müßte sich uns doch aufzwingen, so mußten diese Heiden denken, wenn sie es wäre, und

---

[1] Das ܬܗܘܡܐ des Textes von 1894 ist Druckfehler für ܬܐܘܡܐ, den Burkitt 1906 berichtigt hat.

[2] Pesch geht wesentlich mit Syrsin.

warum tut sie es uns nicht, sondern nur den Christen, die befangen sind? Das liegt hinter der Frageform bei den Altsyrern und bei D, mit γέγονεν bedeutet sie: Was ist denn Neues eingetreten, — das aber paßt nicht in die Frühzeit, erst später konnten die Christen fragen: Warum war früher der Anschluß an uns rasch und groß, was ist Neues geschehen, daß es jetzt nicht mehr so ist? Darum ist von Blass richtig Κύριε τί ὅτι ἡμῖν in den Text genommen; wenn er aber dann ἐμφανίζεις σεαυτόν schreibt statt μέλλεις ἐμφανίζειν, so folge ich ihm nicht ganz so zuversichtlich, da die Frage auch für Judas-Thomas eine Frage über die Zukunft und den Beschluß Ješu' über seine zukünftige Handlungsweise war. Aber dem entspricht sie mit bloßem ἐμφανίζεις ebenfalls,[1] und der Zusatz in Syrsin: καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ + ἐμφανίζεις σεαυτόν bietet das Präsens, das schon bei Syrsin im Vordersatze trotz dieses Zusatzes beseitigt, aber in der Parallelbildung des Satzes nötig ist. Also: κύριε τί ὅτι ἡμῖν ἐμφανίζεις σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ ἐμφανίζεις σεαυτόν. So fühlt man die Wucht der Frage im zweiten Jahrhundert. Die redigierende Hand zeigt sich sofort in ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν. Die Antwort bis Vs. 28 ist sachlich ein theoretischer Abschluß über die Art der Wirkung Ješu', woran sie gebunden und wodurch sie bedingt ist, und welche Wirkung sie erzeugt, nämlich die Einwohnung des Vaters. Vs. 27—31 enthält dann das Persönliche des Abschiednehmens.

Vs. 23 und zu ihm werden wir kommen und wir werden Wohnung bei ihm machen. Syrsin und Pesch gehen mit der großen Masse, liefern aber für ποιήσομεν oder ποιησόμεθα keine Instanz. Dagegen geht Syrsin mit ܘܠܘܬܗ ܐܬܐ ܐܢܐ ܘܐܘܢܐ ܠܘܬܗ ܐܥܒܕ ܠܗ sogar über D d e hinaus, welche καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλεύσομαι καὶ πρὸς αὐτὸν μονὴν ποιήσομαι = e et apud illum veniam et mansionem apud illum faciam bieten. Er setzt nämlich noch αὐτῷ hinzu. Denn Syrcrt sagt: und zu ihm werde ich kommen und ich werde bei ihm eine Wohnung machen für ihn.[2] Soll das heißen: Ich werde zu dem Menschen kommen und für den Vater bei dem Menschen Wohnung schaffen? Oder mit Rückblick auf 14, 2: Ich werde zu dem Vater kommen und dem Menschen bei Gott Wohnung bereiten? Wer die mystische Spitze in Vs. 20 beherzigt, der wird sich zu der ersteren Auffassung wenden: Der mit Gott geeinte Ješu', die Verkörperung des Logos, macht in dem ἐντολὰς ἔχων καὶ τηρῶν mit

---

[1] Ohne μέλλεις einfach ἐμφανίζεις bietet nur der Altlateiner a und Lucifer 155: manifestas te nobis. Lachm.

[2] Dieses für ihn neben dem bei ihm findet sich auch in dem Araber, der von Tattam 1827 mit den koptischen Evangelien gedruckt ist. Es heißt dort: نأتى وعنده نصنع لهٗ منزلا.

dem Vater zugleich Wohnung und es entsteht die Dreieinheit von Gott, Logos und Mensch, — aber genaue Vergleichung von Vs. 3 ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν macht mich doch bedenklich, und wenn ich mich schließlich gegen die Lesart von De Syrcrt entscheiden würde, so wäre nur der Grund durchschlagend, daß hier in der einen Abschiedsrede die Mystik auf den Gipfel getrieben werden muß. Dieser Gipfel ist das materielle Einswerden von Gott und Mensch, wobei der Mensch sich selbst verliert, — Entwerden nennen es die Deutschen, tauḥîd die morgenländischen Mystiker — und das leistet die Textform der Masse: „Wir werden kommen und Wohnung machen" besser als die andere.

Der Verfasser wendet dann aber den Gedanken von Vs. 2 um, die Menschen wohnen bei Gott und Gott wohnt in den Menschen. Das ist für den Mystiker kein Widerspruch. Auf der mystischen Höhe bleibt auch Vs. 24, wenn das Wort Ješu' nicht sein, sondern seines Senders Wort ist. Da ist die Einheit praktisch wirksam.

Vs. 24 der bewahrt meine Worte nicht = ܡܠܝ ܠܐ ܢܛܪ kann τηρεῖ und τηρήσει decken, aber Pesch und Philx vokalisieren im Sinne von τηρεῖ, wie Sahid ⲚϤ ϨⲀⲢⲈϨ ⲀⲚ und Arm (պահէ). — Man beachte Vs. 23 das allgemein überlieferte τὸν λόγον, wo Vs. 24 ebenso allgemein τοὺς λόγους μου überliefert ist, dem dann wieder singularisch καὶ ὁ λόγος folgt. Der Liebende hört den λόγος als Ganzes, der Nichtliebende λόγοι, einzelne Sätze, das von der Liebe abhängig zu machen, ist der Kern der Mystik: Nichts für sich wollen, in Gott aufgehen.[1] Die Rede schließt mit der Erklärung, daß der vernommene λόγος die eigenste Eingebung des Senders ist. So sagt

Vs. 24 am Schlusse: und das Wort, [welches ihr hört,] dies Wort war nicht meines, sondern dessen, der mich gesandt hat. Hier ist ergänzt: ܘܡܠܬܐ [ܕܫܡܥܝܢ ܐܢܬܘܢ] ܠܗ ܗܘܝ ܡܠܬܐ ܠܐ ܗܘܬ ܕܝܠܝ ܐܠܐ ܕܗܘ ܕܫܕܪܢܝ, wie auch Burkitt ediert hat. Dabei ist darauf aufmerksam gemacht, daß „dies Wort" genau „und dies Wort" = ܘܗܝ ܡܠܬܐ zu übersetzen ist. Damit ist auf eine syntaktische Inconcinnität verwiesen. Nun liest aber im Appendix I[2] Frau Lewis: ܘܡܠܬܐ [ܗܝܕܐ ܕܫܡܥܝܢ ܠܗ] ܘܗܝ ܡܠܬܐ ܠܐ ܗܘܬ ܕܝܠܝ, was zu übersetzen ist: Und was dasjenige Wort,

---

[1] Diesen Unterschied von λόγος und λόγοι heben nur Syrcrt und Pesch auf, die auch Vs. 24 zweimal ܡܠܬܝ = ὁ λόγος μου ausdrücken. Einzelne memphit. Mss. geben auch für τοὺς λόγους μου = ⲚⲀⲤⲀϪⲒ den Singular ⲠⲀⲤⲀϪⲒ = τὸν λόγον μου, und das hat auch der Sahide ⲠⲀϢⲀϪⲈ.

[2] Er enthält die gegen Burkitts Edition von 1904 von Frau Lewis aufrecht erhaltenen oder anders berichtigten Lesungen des Palimpsestes.

welches man hört, betrifft, so war dies Wort nicht meines, sondern dessen, der mich gesandt hat.

Daß hier eine Störung vorliegt, zeigt, abgesehen von den Varianten in D a e, auch der Umstand, daß Syrsin nur τοῦ πέμψαντός με ohne πατρός ausdrückt, was in Pesch dann eingetragen ist. Dies πατρός übergeht auch die Ferrargruppe 13. 69 und y^{scr} al 5 Did tri 3, 19 und Chrysost. 8, 506 Tischendorf. Der ganze Vers ist in sechsfacher Weise überliefert:

1. a e et sermo (e verbum) meus non est meus sed ejus qui me misit, patris. Verbum in e ist jünger als das primäre sermo in a. Vgl. den Apparat bei Cyprian (Hartel) I 65, 70 und Tertullian.

2^a. καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε ℵ B A Δ Memph Sahid Ulf Altlat b c ff^2 Rehd.

2^b. καὶ ὁ λόγος οὗτος ὃν ἀκ. Äth Pesch Tatian arab.

3^a. καὶ ὁ λόγος ὁ ἐμὸς ὃν ἀκούετε, also Addition von 1 und 2 D Arm Philx.

3^b. καὶ ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὗτος ὃν ἀκ. Hrs, Addition von 2^b und 3^a.

4. καὶ ὁ λόγος [οὗτος ὃν ἀκούουσι καὶ ὁ λόγος] οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με ohne πατρός Syrsin. — Blass hat auf Einschub des Variierenden geschlossen und so ediert mit Ausschließung des Eingeklammerten. — Mag der Leser sich in die Lage eines Herausgebers versetzen, mag er aber auch lernen, wie glatt der Boden ist. Was soll nun hier ein Herausgeber tun?

Es folgt das persönliche Moment in der Abschiedsrede, Ješu' versichert, daß an seiner Statt der Paraklet — oder der Geist — vom Vater in seinem Namen zur Leitung der Christen gesandt wird. Dabei ist zu prüfen

Vs. 26 der Geist aber, der Paraklet, welchen euch mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch jegliches Ding lehren, der wird euch erinnern an alles, was ich sage. In Syrsin und Syrcrt ist hier ܪܘܚܐ konsequent femininisch behandelt, in Pesch dann maskulinisch. Auch hier liegt Textaddition vor, d. h. ein Grundtext ist überarbeitet und authentisch interpretiert und diese zweite Formulierung ist dann in die erste eingefügt.

Man sieht, daß Paraklet und Geist, Lehren und in das Gedächtnis zurückrufen, genau genommen Parallelformen sind. Und nun vergleiche man die Syrer:

S ܗܝ ܪܘܚܐ ܕܝܢ ܦܪܩܠܛܐ ܕܢܫܕܪ ܠܟܘܢ ܐܒܝ ܒܫܡܝ
C defekt defekt ܐܒܝ ܒܫܡܝ
P ܗܘ ܕܝܢ ܦܪܩܠܛܐ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܗܘ ܕܡܫܕܪ om. ܐܒܝ ܒܫܡܝ

S ܗܝ ܬܠܦܟܘܢ ܟܠ ܡܕܡ ܗܝ ܬܥܗܕܟܘܢ ܟܠ ܡܐ ܕܐܡܪ
C ܗܝ ܬܠܦܟܘܢ ܟܠ ܡܕܡ om. om. om. om. ܕܐܡܪ
P ܗܘ ܢܠܦܟܘܢ ܟܠܡܕܡ ܘܗܘ ܢܥܗܕܟܘܢ ܟܠ ܡܐ ܕܐܡܪ

S ܐܢܐ om.
C ܐܢܐ ܠܟܘܢ
P ܐܢܐ ܠܟܘܢ

S haec spiratio vero Paracletos, quam mittit vobis
P ille vero paracletus, spiritus sanctus quem mittit om.

SCP pater meus in nomine meo { S illa doctura est vos omnem
C illa doctura est vos omnem
P ille docturus est vos omnem }

S rem om. illa commonefaciet vos omnium quae dico om.
C rem om. fehlt . . . . quam dico vobis.
P rem **et** ille commonefaciet vos omnium quae dico vobis.

Wenn in C das Glied fehlt, das von dem Erinnern an alles handelt, welches Ješu' sagt, so ist zu verbinden: Er lehrt euch alles, was ich euch sage. Das ist unlogisch, wenn es sich um vergangene Worte Ješu' handelt, denkbar nur, wenn man versteht, der Geist lehre als Sprecher das, was Ješu' in Zukunft sagen wird, wenn er aus der Welt gegangen ist. Logisch ist die Verbindung nur, wenn man mit Syrsin liest: der wird euch an alles erinnern, was ich euch (jetzt auf Erden) sage. Daneben paßt aber nicht der allgemeine Satz: er wird euch alles lehren. Aber Syrcrt steht mit der Auslassung des Gliedes nicht allein, es fehlt auch in Λ (Oxoniensis Saec. IX) b, m[9] (Speculum Corp. Script. Eccl. latinae XII ed. Weihrich) und in J (Foro-Juliensis Saec. VI vel VII). Es liegt Addition vor, die in Syrsin noch nicht durch ein καί verbunden ist, welches erst in Pesch eintritt. Diese ist auf dem Wege zur Philx, die schließlich das Präsens quem mittit in Futurum umsetzt und mit D a b c e ff[2] Hier ἃ ἂν εἴπω ausdrückt: Jener Paraklet aber, der heilige Geist, den mein Vater usw. . . . wird alles lehren und euch ins Gedächtnis zurückrufen, was ich euch etwa sagen werde (ܕܐ̈ ܐܡܪ ܠܟܘܢ = ἃ ἂν εἴπω). Damit ist der Dogmatik, aber nicht der Auslegerlogik genug geschehen. Urtext war 1. der wird euch alles lehren, 2. der wird euch an alles erinnern. Der Geist, weiblich als ἡ Παράκλητος, ist uns oben schon als רוחא סניגור begegnet.

Von der ganzen Entwickelung des Textes in diesem auf einen Vertreter für ihn verweisenden Abschiedsworte Ješu' ist in den übrigen Zeugen jede Spur verwischt, wenn man nicht, durch die Syrer belehrt, die sonderbare Form in א als unfertige Umarbeitung

ansieht, welche so lautet: ὁ δὲ παράκλητος πέμψι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, was dann von ℵ C^{a} korrigiert ist in ὁ δὲ παράκλ. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃν (!) πέμψι ὁ πατήρ. — Die kleinen Einzelnheiten, daß ὑμῖν in Syrsin abceff^{2} Rehd r Aur fehlt, daß ὑμῖν ἐγώ in BL 127 Äth am Schlusse steht, überlasse ich dem Leser zu beurteilen.

Vs. 27. Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch ist Vertiefung der Grußform, die Ješu' nicht wie in der Welt anwendet; er läßt ihnen seinen Frieden, d. h. er nimmt ihn nicht mit sich fort oder zurück. Vgl. Matthäus P. 116. Als ich dort vom Werte des Grußes handelte, wußte ich noch nicht, daß es die Griechen mit ihrem χαῖρε ebenso genau nahmen; aus Lucians Schrift ersieht man es, was für das Verständnis, das Matth 5, 47 bei Hellenisten fand, lehrreich ist. In dem Gruße liegt der Trost für die Trennung, das μὴ ταρασσέσθω greift auf 14, 1 zurück, der Gedanke rundet sich vollständig. Wenn sie dort gehört haben, daß Ješu' zum Vater geht, so werden sie hier daran erinnert, und das sollte sie freuen, statt sie zu betrüben. Durch die Voraussagung des Ereignisses wird das Schmerzgefühl bei der Fügung in das Bestimmte weniger leidenschaftlich. Dabei ist nur das πρὸς τὸν πατέρα ὅτι μείζων μου ἐστίν als unlogisch zu verwerfen, weil hier nichts zu begründen ist. Richtig hat Blass daher nach Syrsin Syrcrt ediert ὃς μείζων μου ἐστίν. Keine anderen Zeugen haben das! Für Ješu' selbst ist es ein beseligendes Gefühl, zu dem Größeren, dessen Auftrag er erfüllt hat, zurückzukehren, und wenn es für ihn beseligend ist, so haben die Jünger alle Ursache, sich dessen zu freuen. Das leistet die Lesart ὅς; die mit ὅτι, das den Grund angeben soll, „weshalb ihnen sein Heimgang zum Vater um seinetwillen hätte erfreulich sein sollen", muß erst künstlich in diesen Sinn eingepaßt werden.

Vs. 30. Nunmehr werde ich nicht mit euch reden, d. h. die Zeit ist um, die Entscheidung ist da, ihr habt das Letzte und Höchste gehört. Meiner wird sich der Satan zu bemächtigen suchen, aber nichts an mir behalten. In diesem Abschlusse ist es nun geradezu grausig, eine solche banausische Textverderbnis in allen Zeugen ohne jede Ausnahme zu finden, wie wir sie jetzt lesen, ohne daß bisher ein Kritiker, Thoma und Blass ausgenommen, daran Anstoß genommen hat. Und ohne Syrsin, den einzigen reingebliebenen Text, würde auch nicht leicht die Verderbnis bemerkt oder gar berichtigt worden sein. Der Text ist dann in Pesch hineinkorrigiert, die das Eingeklammerte zusetzt: ܡܟܝܠ ܠܐ ܐܡܠܠ ܥܡܟܘܢ [ܣܓܝܐܬܐ] = von jetzt ab werde ich nicht mit euch (+ vieles!)

reden. — Ein Blick auf die Textlage und man weiß genug. Dies οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν soll man als echt annehmen, wenn Kap. 15—17 noch die eingehendsten Auseinandersetzungen folgen. Das tue, wer es kann, ein Mann von literarischem Geschmacke kann einem Schriftsteller wie Johannes das nicht zutrauen. Es ist eine ästhetische und logische Unmöglichkeit. Geht man, wie es die Sache erfordert, sofort von 14, 31 auf 18, 1 über, so wird der Satz des Syrsin: „Ich werde nicht weiter zu euch reden“ wahr, in 18, 1 ff. spricht Ješu' nicht mehr zu ihnen, nur Petrus bekommt einen Verweis: Steck' dein Schwert ein! Aber sie führt uns vor ein schwieriges Kompositionsproblem, dies πολλά ist eine schlechte Notbrücke, auf der man sich über einen kritischen Sumpf hinüberrettet. Es hängt zusammen mit der Notwendigkeit, die letzten Worte des Kapitels: Stehet auf, wir wollen von hier gehen, ihrer Bedeutung zu entkleiden und sie nach Kräften möglich zu erhalten.[1]

Ich verweise auf Meyer-Weiss, der die Todeswindungen einer Exegese registriert, die sich scheut, aus diesen Worten die einzig richtige Konsequenz zu ziehen, die man sich bei einem profanen Schriftsteller zu ziehen nicht einen Augenblick bedenken würde. Aus 18, 1 mit ἐξῆλθεν folgt auch nach Meyer-Weiss, daß die Reden 15—17 im Saale gesprochen sind, woran alle exegetischen Einfälle und Ausflüchte nichts ändern können. Das ganz Unpassende, die Rede 15—17 sozusagen im Aufbruche zwischen Tür und Angel oder auf dem Spaziergange nach Gethsemane gehalten zu denken, ist so einleuchtend, daß verzweifelte Auswege wie der Bengels, „die Örtlichkeit der Rede von 13, 31—14, 31 sei außerhalb der Stadt gewesen und jetzt breche Ješu' zum Passa nach Jerusalem auf“, der Sachlage gewiß nicht aufhelfen.[2] Es bleibt kein anderer Ausweg, als in 15—17 eine parallele Ausarbeitung zu 13—14 zu erblicken. Der Schluß in 14, 31 deckt 18, 1, die Frage ist, wo der Anfang der Parallele liegt.

---

[1] Zahn bemerkt hier: Der einzige Schluß, zu dem uns 14, 31 berechtigt, sei, daß Ješu' die folgenden Reden nicht mehr bei Tische liegend, sondern stehend oder allenfalls auch im Gehen gesprochen habe. „Er könnte, nachdem alle sich von der Tafel erhoben, noch eine Weile im Saale oder im Hofraume des Hauses stehen geblieben sein und, durch irgend etwas veranlaßt, seinem Abschiedswort die folgenden Reden hinzugefügt haben.“

[2] Die Idee stammt von Lightfoot, der sagt, Kap. 14 sei in Bethanien gesprochen, als sie am Passatage von Bethanien nach Jerusalem aufbrechen wollten. Die Rede Kap. 13 sei zwei Nächte vor dem Pascha im Hause Simons des Aussätzigen gehalten. Was Ješu' am Tage vor dem Pascha getan habe, das übergehe der Evangelist.

Die Einschiebung des πολλά Vs. 30, die uns Syrsin kennen lehrt, ist ein Signal, daß hier Raum geschaffen ist, um ein Parallelstück einzuschieben. Dies Stück von einem andern Verfasser, etwa dem Herausgeber des Evangeliums, abzuleiten, liegt kein Grund vor, der Verfasser selbst konnte seine Gedanken wiederholt niederschreiben und an ihnen arbeiten. Solche parallele Stellen sind:

15, 3 = 13, 10	16, 13 = 14, 16. 17. 26
15, 7 = 14, 13	16, 16 = 14, 19
15, 10 = 14, 15	16, 33 = 14, 27.
15, 12. 17 = 13, 34	
15, 20 = 13, 16.	

Darf man aus diesen Parallelen, die bis 13, 10 zurückgehen, schließen, daß die Gabelung in zwei Redaktionen 13, 15 beginnt, daß die Fußwaschung vorausging, und dann eine Rede 13, 16—14, 31, die andere 15, 1—17, 26 umfaßte, oder ist hier noch einmal 17, 1 zu trennen? Übrigens kann 17, 1 schwerlich die richtige Fortsetzung zu 14, 31 gewesen sein.

Das alles wird erst nach Analyse der Reden Kap. XV—XVII zu entscheiden sein.

Die Parallelrede.

XV. Vs. 1. 2. Ich bin der Weinstock der Wahrheit (d. h. der wahre Weinstock) und mein Vater ist der Landmann. Jeden Weinstock, der in mir Früchte nicht gibt, wird er fortnehmen, und jeden, der Früchte gibt, wird er reinigen, daß er viele Früchte gebe. Man wird geneigt sein, in Vs. 2 das Wort „jeden Weinstock", wo die Griechen πᾶν κλῆμα „jede Rebe" bieten, für ein Versehen zu halten und Syrsin nach den Griechen zu korrigieren, d. h. mit Pesch ܫܒܫܬܐ = κλῆμα für ܓܦܬܐ = ἄμπελος zu schreiben. Aber das wäre irrig, die Textgeschichte, deren Material Burkitt herbeigeschafft hat, zeigt, daß der Fehler im ersten Satze liegt, daß ἡ ἄμπελος zweite Stufe ist, der eine ältere mit ὁ ἀμπελών bei den Syrern vorausging, die jetzt in keiner Handschrift mehr vorhanden ist.

Es drücken nämlich die ältesten syrischen Lehrer, Aphraates † nach 350, Ephraem † 372 und Cyrillonas, der um 395 schrieb, ganz unverkennbar als den von ihnen gelesenen Text aus: ἐγώ εἰμι ὁ ἀμπελὼν ὁ ἀληθινὸς καὶ ὁ πατήρ μου ἐστὶν ὁ γεωργός. Dazu paßt dann die Fortsetzung in Syrsin: Jeder Weinstock, der in mir (d. h. innerhalb meines Umfanges) nicht Früchte gibt, den rottet der Winzer, d. i. Gott, aus. Der wahre Weinstock wird von Aphraates P. 98 entgegengesetzt dem falschen und verdorbenen, d. h. dem Israeliten-

weinberg, der von Jes 5, 7 geschaffen ist, und dessen Vernichtung Matth 21, 33 verkündigt ist.[1]

Vs. 3 Ihr seid schon rein schließt an das Reinigen in Vs. 2 an und ist parallel 13, 10. Ist aber das erste Bild das von Weinberg und Weinstock, so beginnt eine andere Bildform mit Vs. 4, welcher dann mit Vs. 3 nicht unmittelbar zu verbinden ist. Daß das so richtig ist, dafür spricht Vs. 5, der eine einfache Tautologie zu Vs. 1—2 sein würde, wenn an beiden Stellen ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος stünde. Zugleich aber ist doch zu beachten, daß in Vs. 5 das ἀληθινή fehlt, das in Vs. 1 („der wahre Weinberg“) seine Deutung durch den Gegensatz gegen den falschen Weinberg Israel findet, sich sonst aber jeder Erklärung widersetzt. So kommt auch Meyer-Weiss zu dem Satze, daß Ješu' mit den Gläubigen erst vollkommen verwirkliche, was in Israel nur unvollkommen verwirklicht war, wie dereinst Aphraates. Dann aber ist ἀμπελών entschieden besser als ἄμπελος. Leider läßt

[1] Ich vereinige die Beweise für das Gesagte in dieser Note: 1. Cyrillonas (ediert von Bickell in Deutsche Morgenl. Zeitschrift 27, P. 580) sagt: ܢܚܙܐ ܬܘܒ ܕܠܡܢ ܐܬܕܡܝ ܢܦܫܗ ܒܟܪܡܐ ܦܪܘܩܢ. ܐܢܐ ܐܢܐ ܟܪܡܐ ܕܫܪܪܐ ܘܐܒܝ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܦܠܚܐ, d. h. laßt uns weiter sehen, wozu unser Erlöser sich mit dem Weinberge verglichen hat: Ich bin der Weinberg der Wahrheit und mein Vater ist der Landmann. — 2. Ephraem in einer Schrift gegen die Marcioniten, die als Թարգմանութեան Աւետարանի, Erläuterung des Evangeliums armenisch (Opp. II. P. 288) erhalten ist, sagt: An einer Stelle sagt er (Ješu'): Ես եմ այգի և դուք որթ էք · ամենայն որթ որ յիս տնկեալ իցէ, և պտուղ ոչ տայ խլի նա = „Ich bin der Weinberg und ihr seid Weinstock, jeder Weinstock, der in mir gepflanzt ist und Frucht nicht gibt, der wird ausgerissen“. Ephraem fügt bei, daß dies aus dem Evangelium, das die Marcioniten lesen, beseitigt (թափուցեալ) ist. — 3. Ephraem syrisch hat einige Anspielungen auf den „wahren Weinberg“, in welchem die Seelen wie Pflanzen sind ܒܟܪܡܐ ܕܩܘܫܬܐ ܗܘ̈ܝ ܢܦܫܬܐ ܐܝܟ ܢܨܒ̈ܬܐ, die auf keinen andern Text gehen können als den unsrigen. Sie finden sich bei Lamy I, 21 und in der römischen Ausgabe V, 434 und sind von Burkitt aus Londoner Handschriften neu abgedruckt, da die beiden alten Drucke fehlerhaft sind. — 4. Aphraates P. 288 sagt: Ješu' ist der Weinberg der Wahrheit, sein Vater der Landmann und wir die Reben, die in ihm gepflanzt sind (ܗܘܝܘ ܟܪܡܐ ܕܫܪܪܐ ܘܐܒܘܗܝ ܦܠܚܐ ܘܚܢܢ ܠܒܘܟܐ ܕܢܨܝ̈ܒܝܢ ܒܓܘܗ) und kommentiert P. 98 im Anschluß an Jes 5, 1 ff. und Matth 21, 33 so: Der Weinberg ist Christus, sein Vater ist der Landmann und die Weinstöcke sind die, welche von seinem Kelche trinken. — Burkitt hält diese Textform für Diatessaron und meint, in die getrennten Evangelien sei sie nie gekommen. Ich schließe aber aus der in Syrsin erhaltenen Wendung Vs. 2 Jeden Weinstock — nicht Rebe —, daß, wie Tatian den Ausdruck den Handschriften seiner Zeit entnahm, so auch der Altsyrer, der dann partiell berichtigt ist. Woher hatte es Tatian? Aus dem Texte der einzelnen Evangelien seiner Zeit; eben dieser Text lag auch Syrsins erster Formulierung zu grunde, aus der Vs. 2 geblieben ist.

sich dabei nicht bestimmen, von wo an in Kap. 13 dies als paralleler Text zu denken ist. Ob ein Wort und welches am Anfange von Vs. 3 vor ܘܐܢܬܘܢ ܕܟܘ fehlt, läßt sich nicht bestimmen. Genau hätte ich übersetzen sollen: Und ihr seid schon rein. Dadurch verbindet sich Vs. 3 mit Vs. 2 und das folgende wird selbständig. Das ἤδη, das der Auslegung Schwierigkeit macht, wird dann verständlich: durch Hören meines Wortes seid ihr in den Weinberg eingesetzt, und damit schon rein, ihr bringt viel Frucht, der Vater muß euch nicht erst reinigen.

Vs. 4 gibt also ein neues, dem Wesen der Mystik viel schärfer entsprechendes Bild als Vs. 1 in seiner alten Form, deren Beseitigung eine Tautologie herbeiführt. In dieser neuen Form, die mit Vs. 5 gleichgemacht ist, bleibt für den γεωργός gar kein Raum. Dieser gehört mit dem Weinberg zusammen, in Vs. 5 aber kann er nicht mehr gedacht werden. Auch dies zeigt, daß Vs. 1 ein anderes Bild intendiert als Vs. 5. Das Ineinandersein von Ješu' und den Seinen, woraus diese ihre Kraft ziehen, ist durch das Bild von Stock und Ranke symbolisiert, es ist die Gemeinschaft des beide durchziehenden gleichen Saftes, der das mystische reale Einheitsleben begründet. Ist das Wesen der Mystik im allgemeinen die Empfindung nicht moralischer, sondern materialer Stoffeinheit mit Gott, woraus sich als ihr letztes Ziel das Aufgehen in Gott ergibt, so tritt an Stelle davon hier die Christusmystik, die materiale Einheit mit Christus ein, die Coloss 2, 12 durch die Vorstellung des Mitsterbens, Mitbegrabenwerdens, Auferstehens ebenfalls ausgedrückt ist.

Vs. 4—7. Die Verbindung von Vs. 4 und 5 in Syrsin bringt diesen mystischen Gedanken klarer zum Bewußtsein als die Griechen mit ihrem μένειν. Statt ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ sagt Syrsin ܐܢ ܠܐ ܢܨܝܒܐ ܒܓܦܬܐ = nisi posita est in vite, und für das folgende μένειν, das Pesch mit ܩܘܝ einstellt, hat Syrsin einfach εἶναι, erst in Vs. 6 beginnt bei Syrsin das μένειν. Da weiter Vs. 6 in D mit γάρ lautet: ἐγὼ γάρ εἰμι ἡ ἄμπελος, wofür Syrsin ὅτι zeigt: ὅτι ἐγὼ κτλ., wodurch das Glied zum Vordersatze gezogen wird, und der neue Satz mit ὁ μένων, aber in Syrsin ὁ ὢν ἐν ἐμοί beginnt, — so zeigen sich so bedeutende Verschiedenheiten, daß der Text einem kritischen Leser wirklich genau vorgelegt werden muß. Er lautet in Pesch wesentlich wie bei den Griechen, einigemale geht er zu Syrsin, was angemerkt ist:

D	καθαριεῖ	αὐτὸ	ἵνα	πλείονα	καρπὸν	φέρῃ	om. omnia quia a καρπὸν				
Syrsin	καθαριεῖ	αὐτὸ	ἵνα	φέρῃ	καρπὸν	πολύν.		³ καὶ	ἤδη	ὑμεῖς	καθαροί
Tisch.	καθαίρει[1]	αὐτὸ	ἵνα	καρπὸν	πλείονα	φέρῃ		³	ἤδη	ὑμεῖς	καθαροί

[1] Pesch und Philx haben Präsens, Syrsin Futur, also καθαριεῖ.

D φέρῃ ad καρποὺς φέρειν aberravit. Nexus sententiarum lacunam
Syrsin ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα μεθ' ὑμῶν. 4 Μένετε ἐν ἐμοὶ
Tisch. ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν. 4 Μείνατε[1] ἐν ἐμοὶ

D clarissime demonstrat. om. om. ἀφ' ἑαυ-
Syrsin καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν· καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν,
Tisch. κἀγὼ ἐν ὑμῖν· καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυ-

D τοῦ, ἐὰν μὴ μείνῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς om.
Syrsin ἐὰν μὴ κεῖται ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς οὐ
Tisch. τοῦ, ἐὰν μὴ μένῃ (A μείνῃ) ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς om.

D om. ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μείνητε. 5 Ἐγὼ γάρ εἰμι ἡ ἄμ-
Syrsin δύνασθέ τι ἐκτὸς ἐμοῦ,[2] ὅτι ἐγὼ ἡ ἄμ-
Tisch. om. ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε (Δ μειν). 5 Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμ-

D πελος om. ὑμεῖς τὰ κλήματα. Ὁ μένων om. ἐμοὶ κἀγὼ
Syrsin πελος καὶ (sic Pesch) ὑμεῖς τὰ κλήματα. Ὁ ὢν[3] ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ
Tisch. πελος om. ὑμεῖς τὰ κλήματα. Ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ

D ἐν αὐτῷ om. οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν ὅτι χωρεις ἐμοῦ οὐ δυνα-
Syrsin ἐν αὐτῷ εἰμι οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνα-
Tisch. ἐν αὐτῷ om. οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν ὅτι χωρὶς[4] ἐμοῦ οὐ δύνα-

D σθαι ποιεῖν om. 6 ἐὰν μή τις μένῃ
Syrsin σθε ποιεῖν οὐδέν, 6 καὶ (Pesch ἐὰν δὲ) ὁ μὴ μένων
Tisch. σθε ποιεῖν οὐδὲ ἕν (א οὐδὲν) 6 ἐὰν μή τις μένῃ

D ἐν ἐμοὶ ἐπλήθη (!) ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη om.
Syrsin ἐν ἐμοὶ ἐκβάλλεται ἔξω ὡς τὸ κλῆμα ὃ ξηραίνεται καὶ
Tisch. (Δ μειν) ἐν ἐμοὶ ἐβλήθη[5] ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη[3] om.

D om. om. καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς πῦρ
Syrsin ἐκβάλλεται ἔξω καὶ συνάγουσι om. (καὶ) βάλλουσιν αὐτὸ
Tisch. om. om. καὶ συνάγουσιν αὐτὸ (AB αὐτὰ) καὶ εἰς τὸ πῦρ

---

[1] א schreibt μινατε, ich merke aber bloß orthographische Abweichungen nicht an um der Klarheit willen.

[2] Syrsin mit ܠܒܪ ܡܢܝ sagt bestimmt ἐκτὸς ἐμοῦ, das χωρίς ist anders übersetzt, vgl. unten.

[3] Man könnte an ὁ μὲν ὢν als verlesen aus ὁ μένων denken, wenn nicht in א das bloße ἐν ὑμῖν ᾖ stünde.

[4] Syrsin drückt dies genau durch ܒܠܥܕܝ aus, Pesch photographiert ܕܠܐ ܐܢܐ, was schlechtes Syrisch ist und von Philx in ܕܣܛܪ ܡܢܝ verbessert wird.

[5] Philx ἐκβληθήσεται, Pesch aber Präsens wie Syrsin. So auch Philx καὶ ξηρανθήσεται, aber Pesch wieder wie Syrsin.

D	βάλλουσιν καὶ καίετε	7 ἐὰν δὲ μείνητε ἐν ἐμοὶ	καὶ τὰ ῥήματά μου
Syrsin	εἰς τὸ πῦρ ἵνα καίηται	7 ἐὰν δὲ ἐν ἐμοὶ μένητε	καὶ τὰ ῥήματά μου
Tisch.	βάλλουσιν καὶ καίεται.	7 ἐὰν μείνητε[1] ἐν ἐμοὶ	καὶ τὰ ῥήματά μου

D	ἐν ὑμεῖν μείνῃ	ὃ ἐὰν	θέλητε
Syrsin	ἐν ὑμῖν	ὅσα ἂν	θέλητε ὑμεῖς
Tisch.	ἐν ὑμῖν μείνῃ (B A Δ om.)	ὅσα (B ὃ ἐὰν) ἐὰν	θέλητε (A θέλετε)

D	αἰτήσασθαι[2]	καὶ γενήσεται	om.
Syrsin	αἰτήσασθαι	γενήσεται	ὑμῖν.
Tisch.	αἰτήσασθε	καὶ γενήσεται	ὑμῖν.

Stellen wir zunächst fest, daß in Syrsin Vs. 4 und 5 einen parallelen Schluß haben: οὐ δύνασθέ τι ἐκτὸς ἐμοῦ und χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν (οὐδέν?), weiter, daß das ἐκτὸς ἐμοῦ in das Bild vom Eingesetztsein genau paßt, χωρὶς ἐμοῦ, d. h. bloß „ohne mich", aber nicht paßt, sondern abgeblaßt ist. Weiter, daß Vs. 4 das ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε umständlich ersetzt, was mit ἐκτὸς ἐμοῦ im Rahmen der Allegorie kurz und kräftig gesagt ist. Beachten wir weiter die haarsträubende Konstruktion mit ἐβλήθη, ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσι, wo die Syrer Präsens, resp. Philx Futurum ausdrücken,[3] so ist die Vermutung auf eine Textdoppelung in dieser merkwürdig breiten Auseinandersetzung naheliegend. Das Ganze zerlegt sich in Syrsin in vier Gruppen.

I. μένετε ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν· καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρποὺς φέρειν, ἐὰν μὴ κεῖται ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς οὐ δύνασθέ τι ἐκτὸς ἐμοῦ, ὅτι ἐγὼ ἡ ἄμπελος καὶ ὑμεῖς τὰ κλήματα.

II. ὁ ὢν ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ εἰμί· οὗτος φέρει καρποὺς πολλούς, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.

---

[1] In B ist radiert, es sieht aus, als ob zuerst ΕΑΝ ΜΗΜΕΙΝΗΤΕ geschrieben gewesen wäre, Δ schreibt μείνηται. Dies beseitigte μή in B empfängt Licht durch 69 (Ferrar), wo Vs. 7 so lautet: εαν μη μεινητε εν εμοι και τα ρηματα τα εμα ου μενεῖ εν υμιν· εαν δε μενητε εν εμοι μηνει (pro μεινη vel μενει) και ο εαν θελητε γενησεται υμιν.

[2] Das ist Imperativ αἰτήσασθε, wie Philx ܬܫܐܠܘܢ. Der Sinn in D ohne ὑμῖν ist weit umfassender und erhabener als in den übrigen Zeugen. D sagt ganz abstrakt, daß auf ihre Bitten alles geschehen wird.

[3] Ich komme über den Aorist nicht damit fort, daß ich nur sagen lasse: Die Aoriste sind vom Standpunkte der letzten Gerichtsvollziehung aus gesetzt. Das versteht sich von selbst, das gilt auch für Präsens oder Futurum, die Frage ist aber stilistisch: Konnte ein Grieche, wenn er das sagen wollte, den Aorist setzen? und darauf antworte ich: Nein. Die ganze Wendung klingt an die synoptische Parabelsprache an. Die Vergleichung von ἐκέρδησας Matth 18, 15 ist windschief. Blass, NH. Grammatik P. 189, bietet einen Versuch einer wirklichen Erklärung unter Berufung auf Herm. Pastor, Vss. 2, 12 und 13, doch scheinen mir diese Stellen sehr anders geartet, als unsere Johannesstelle.

III. καὶ ὁ μὴ μένων ἐν ἐμοὶ ἐκβάλλεται ἔξω ὡς τὸ κλῆμα ὃ ξηραίνεται καὶ βάλλεται ἔξω καὶ συνάγουσι (καὶ) βάλλουσιν εἰς τὸ πῦρ ἵνα καίηται.

IV. ἐὰν δὲ ἐν ἐμοὶ μένητε καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν ὅσα ἂν θέλητε αἰτήσασθαι γενήσεται ὑμῖν. Man beachte dabei das μή in B und die oben mitgeteilte Form in 69, welche Position und Negation in einem Satze bietet.[1]

Hier ist I. und II. identisch, jedes von beiden kann als unmittelbare Fortsetzung von Vs. 3 gedacht werden. Dagegen sind III. und IV. ganz verschieden, III. bleibt im Bilde der Winzerarbeit, und dürfte zu Vs. 1—2 in der ältesten Form gehört haben, wo Ješu' der Weinberg und Gott der Winzer ist. Von diesem Gliede ist gar kein Gebrauch gemacht, hier könnte in dem Herauswerfen darauf Bezug genommen sein und dann das erzählende Tempus ἐβλήθη, ἐξηράνθη aus einer primären Parabelform stammen. Dagegen bewegt sich IV. im Bilde der Allegorie von Weinstock und Rebe und eröffnet die Perspektive auf die Wirkung der mystischen Einheit für die Gläubigen, die wieder zur Verherrlichung Gottes selbst dient.

Aus diesen Elementen ist der jetzige Text erwachsen, durch den die alte Parabelform vom Weinberge dann überwuchert ist. Was aber sagt die modernste Auslegung? „Nur ist die Bildrede als solche nicht . . . rein durchgeführt, sondern sofort mit der Deutung verbunden. Dadurch bekommt das im Ganzen anziehende Bild einen etwas unruhigen Charakter und verliert an Einheitlichkeit.“ Der Leser sieht jetzt, woher das kommt.

Der zweite Abschnitt der Rede Vs. 9—16 bestimmt das vorher allgemein gesetzte mystische Verhältnis einer materiellen Wesenseinheit nach der moralischen Seite hin. Die beherrschende Formel ist die, daß das Verhältnis von Christ und Christus analog ist wie das von Christus zu Gott, der ihn gesandt hat. Wie er von Gott gesandt ist, so sendet er die Jünger, damit sie Frucht bringen Vs. 16. Und das führt auf eine Voraussage der schweren Lage, in die die Boten Christi gegenüber der Welt kommen, deren Haß gegen Christus wieder den Haß vorbildet, den die Boten erfahren werden. Das reicht bis 16, 4. Man fühlt die Zeit der Verfolgung heraus und erkennt die Umgestaltung der parallelen Reden der Synoptiker Matth 10, 16,

[1] [Der Wortlaut von Vs. 7. 8 des Syrsin ist nach den letzten Ergänzungen
[7] ܐܢ ܕܝܢ ܒܝ ܬܩܘܘܢ ܘܡܠܝ̈ ܒܟܘܢ ܟܠ ܡܐ ܕܬܬܒܥܘܢ ܐܢܬܘܢ
ܠܡܬܝܗܒܘ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ [8] ܡܛܠ ܕܡܫܬܒܚ ܐܒܐ ܕܝ ܦܐܪܐ ܣܓܝܐܐ
ܬܬܠܘܢ ܐܢܬܘܢ ܘܬܗܘܘܢ ܬܠܡܝܕܝ܀ Also Vs. 8: ὅτι δοξάζεται ὁ πατὴρ ἐὰν καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γίνητέ μου μαθηταί, gegen ἐν τούτῳ . . . ἵνα der Griechen. D. H.]

wo das πνεῦμα Vs. 20 erscheint wie Joh 15, 26 der Paraklet und Luk 10, 3; 12, 11; 21, 12, wo Ješu' ihnen στόμα und σοφία gibt, wie er hier vom Paraklet sagt ὃν ἐγὼ πέμψω. Das ἵνα ὑμεῖς ὑπάγετε Vs. 16 ist direkt nach Luk 10, 3 ὑπάγετε· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς gewählt worden, und davon stammt auch die Beziehung auf das Fruchtheimbringen, weil dort die Ernte das Substrat ist und daneben doch auch das Bild von den Lämmern unter den Wölfen steht. Auch der Umstand, daß Vs. 14 betont wird, daß die Jünger Freunde und nicht mehr Sklaven sind, weil ihnen Alles mitgeteilt ist, was er vom Vater gehört hat, während es den Sklaven vorenthalten ist zu wissen, was der Herr tut, berührt sich mit Matth 10, 24 und mit Luk 12, 4 λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου. Mit Rücksicht darauf kann gesagt werden: Meine Freunde habe ich euch genannt. Zugleich aber schließt es sich „kettenartig" an das vorangehende Hingeben des Lebens für die Freunde, die eben darum alle Christen, nicht aber bloß die angeredeten Apostel sein sollen. Und dieses Wort ist dann in 17, 26 noch einmal ausgeweitet.

Die Analogie bei Paulus findet sich Rom 8, 26, wo der Geist das tut, was ihm hier in der Form des Parakletos zugeschrieben wird.

Dieser ganze Text ist ohne Schwankung überliefert, so daß er zu textkritischen Bemerkungen keine Veranlassung gibt.

Vs. 12 wie ich euch geliebt habe, so mit καθώς = ܐܝܟܢܐ Syrsin. Blass zieht aber cff² qua dilectione dilexi vos herbei und ediert ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους ᾗ ἀγάπῃ ἠγάπησα ὑμᾶς wie 17, 26. Diese semitisierende Konstruktion hätten cff² nicht erfunden, darum muß sie original sein und die übrigen Zeugen sind hellenisiert, d. h. diesmal verflacht im Ausdrucke.

Vs. 13 es gibt keine Liebe, die größer ist als diese, daß ein Mensch seine Seele einsetzt für seine Freunde. Dieser Text in Syrsin und Pesch Tatian arab. Äth Philx Sahide ist nicht Übersetzung von μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα θῇ, wo ταύτης ἵνα θῇ = eine größere Liebe als die, daß er setze, zu verbinden ist, sondern von ἵνα τις θῇ. Dies τις haben ABℵᶜD²ff² Memph Ulf, es fehlt aber in ℵD Altlat a b c e r Arm. Es ist griechisch höchst beschwerlich, das οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις θῇ zu konstruieren, daher die Korrekturen in ℵD; die Syrer führen auf μείζων ταύτης ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ, wie Blass richtig erkannt hat. Sie beweisen mit dem Sahiden und Äth Übereinstimmung des syrischen und ägyptischen Textes. Das τις ist Rest der Urform und nachher als sprachbeschwerend getilgt, niemand würde es nach οὐδεὶς ἔχει später eingeschoben haben. Dieser Text ist besser als der jetzt rezipierte mit οὐκ

ἔχει, es kommt darauf an, den höchsten Grad der Liebe zu bezeichnen, nicht den höchsten Besitzstand an Liebe. Wie man geschwankt hat, zeigt die Variation in Hrs, dessen Grundform דרבא (רמא) מן הדא חבתא לית לאנש[1] אלא ריישים = major (altior) hac dilectione non est homini, nisi ut ponat auf οὐκ ἔχει ohne τις führt. — Der Ausdruck „seine Seele setzen" ist hebräisch נָתַן לִבּוֹ[2] und nicht griechisch, wie im Urtexte ἣ ἀγάπῃ ἠγάπησα ὑμᾶς in Vs. 12. Im Ganzen ist also zu lesen: ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους ἣ ἀγάπῃ ἠγάπησα ὑμᾶς. Μείζων ταύτης ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

Vs. 16. Die Frucht, welche sie bringen, sind die von ihnen für Ješu' gewonnenen Seelen, aber unverständlich ist das folgende καὶ οἱ καρποὶ ὑμῶν μένωσι (griechisch Singular καρπὸς μένῃ), ἵνα ὅτι ἂν αἰτήσητε κτλ. = damit, wenn ihr von meinem Vater etwas bittet etc. Darum sind die Varianten der Ferrargruppe 13. 69. 124. 346 in Betracht zu ziehen, zumal das ἵνα in א* überhaupt nicht steht. Für א ist der Satz ohne Anschluß, die Ferrargruppe und Arm haben aber καί, also den Anschluß, jedoch ohne das ἵνα, er lautet also: καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε = և զոր ինչ խնդրիցէք.[3] So schreibt auch Tatian arabisch وكلما تسالون ابى باسمى يعطيكم, obwohl die jetzige Pesch ܕܟܠ, also ἵνα ausdrückt und mit ihr Hrs. Die Altlat zeigen ut, ausgenommen Rehd, welcher alles vom ersten ἵνα in ἵνα ὑπάγητε abhängig macht: ut eatis et fructum feratis, et fructus vester maneat, et quodcunque petieritis cet. det vobis, und damit gegen das zweite ἵνα zeugt. Exegese übt e mit et fructus vester e s t ut si quid petieritis etc., wenn er in καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ statt μένῃ schreibt ἐστίν und fortfährt ἵνα ὅτι . . . δῷ ὑμῖν mit dem Sinne: Eure Frucht ist, daß der Vater etc. euch Alles gewährt. Er bezeugt also zwar ἵνα, aber sein ἐστίν ist aus μένῃ herausgedeutelt und nicht gelesen. — Endlich ist zu bemerken, daß gelesen wird ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ + εἰς αἰῶνα, bei Ulf jah akran izvar du aiva sijai, dem Sahiden ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲧⲛ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ = et ut vester fructus maneat in aeternum und in Hrs ופירכון יהון מכתרין לעלם · וכל מא, was für eine Exegese zu erachten ist, hinter der καὶ ὅ τι κτλ. folgen müßte, aber in Ulf (ei) und den Sahiden (ϫⲉⲕⲁⲥ) nicht folgt. Die gemarterte Stelle kommt in Ordnung, wenn ἵνα durch καὶ ersetzt wird: ἵνα ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε. Καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένει καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε . . . δίδωσι (Syrsin ܢܬܠ, Pesch ܢܬܠ = δῷ oder δώῃ) ὑμῖν.

---

[1] Daneben das unkonstruierbare אנש als andere Lesart.

[2] [Vgl. P. 255 נותן נפשו על. D. H.]

[3] Bei Tischendorf ist irrtümlich ἵνα καί angegeben. Vgl. Tregelles und Wordsworth-White Nov. Test. lat. zur Stelle.

Syrsin ist, wenn richtig gelesen, mit ܕܐܡܬܝ für ἵνα ὅταν (griechisch ὅ τι ἄν!) schon in der Verderbnis, es wird aber ܘܐܡܬܝ zu bessern sein = καὶ ὅταν nach dem Zeugnisse des Tatian.

Wie hier gefeilt ist, lehrt die Ferrargruppe auch am Schlusse, da sie statt δῷ ὑμῖν bietet: τοῦτο ποιήσω ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ nach 14, 13.

Der dritte Abschnitt der Rede 15, 17—16, 4 ruht auch auf dem Gedanken der Einheit mit Ješu' Röm 6, 4. 8, 29 Phil 3, 10 — wie Col 2, 12 Eph 2, 22, dessen Haß auch die Christen mit zu tragen haben. Was 13, 16 nicht durchgeführt ist, das wird hier 15, 20 deutlich dargelegt. Nach der andern Seite hin wird zugleich die Einheit mit dem Vater hervorgehoben, der der Welt als Sender Ješu' unbekannt geblieben ist und den sie doch in der Erscheinung Ješu' hätte kennen lernen können und sollen. Die Jünger (Christen) und der Paraklet werden aber bezeugen, was Ješu' war.

Das Alles ist den Jüngern bei dem Abschiede gesagt, damit sie, wenn die Zeit der Verfolgung kommt, nicht beirrt und im Gemüte erschüttert werden, sondern sich der Voraussagung erinnern 16, 4. Das Ganze ist eine Rede, um die Christen in der Zeit der Verfolgung über sich selbst zu orientieren. Der Haß der Welt trifft sie wie Ješu', mit dem sie eins sind und durch den sie mit Gott eins werden.

Von kritischen Einzelheiten ist zu bemerken:

Vs. 18. Dass sie mich gehaßt hat vor euch = ܩܕܡܝ ܡܢܟܘܢ = πρῶτον ὑμῶν (1, 15, 30). Dies ὑμῶν ist sachlich notwendig, der Gedanke ist mit bloßem πρῶτον nicht bestimmt. Die Bezeugung ist aber sehr sonderbar, weil sich außer der syrischen alle Kirchenprovinzen teilen. Es haben also dies ὑμῶν Syrsin Pesch Philx Hrs (קמי מנכון) — Altlat ff^{2}r* Rehd f q g und Hieron. Griechen ℵ^{c}ABΔ, dazu Ulf Sahide, es streichen das ὑμῶν ℵ*D Altlat a b c e ff^2 und Cyprian 3, dazu Arm Memph Äth.[1] Dabei hat ℵ* πρῶτον ἐμίσηκεν! Da sich die Zeugnisse in den Kirchenprovinzen gleich wuchtig gegenüberstehen, bekommt die einheitliche Überlieferung der Syrer objektiv das Übergewicht, das ὑμῶν ist mit Tregelles, Westc.-H., Lachmann gegen Tischendorf und Blass in den Text zu nehmen, wie es auch der Gedanke erfordert.

Vs. 19 aber ihr seid nicht von der Welt, und ich habe euch aus der Welt auserwählt, . . . darum von Pesch nur darin

[1] Auch da, wo es jetzt bei Cyprian angeblich steht — P. 662 Hartel — hat es nur Codex R Reginensis Saec. IX, über dessen Wert vgl. Hartels Praefatio P. XLIX 39.

verändert, daß sie schreibt: denn ich habe etc. Tatian arab. hat aber auch dies denn (ܡܛܠ) nicht, sondern nur لكن لستم من العالم انا اخترتكم = ἀλλ᾽ οὐκ ἐστὲ ἐκ τοῦ κόσμου, ἐγὼ (Syrsin κἀγώ, Pesch ἐγὼ γὰρ) ἐξελεξάμην ὑμᾶς. Diese Lesart ist sonst nicht bezeugt, ist aber logisch und rhetorisch stärker als das ὅτι δέ und ἀλλ᾽ ἐγὼ ἐξελεξάμην der Griechen, welches die jüngeren Syrer Philx Hrs aufgenommen haben.

Vs. 20 und (ihr) erinnert euch, daß ich euch gesagt habe im imperativischen Sinne: und seid eingedenk = καὶ μνημονεύετε ὅτι εἶπον ὑμῖν ohne τοῦ oder τὸν λόγον oder τοὺς λογ., wo schon die Schwankung der Zeugen in einer so einfachen Sache ihr Zeugnis verdächtigt. Τοῦ λόγου οὗ ist verfeinertes Griechisch. Blass hat nach Syrsin τοῦ λόγου gestrichen, er hätte auch noch das καί aufnehmen sollen.

Wenn sie mein Wort gehört und bewahrt haben, ܫܡܥܘ ܘܢܛܪܘ, wo dann Pesch das „gehört und" streicht. Syrsin steht damit allein, wird aber auch von Aphraates 484 so zitiert. Ich kann nur das als richtige Deutung ansehen, daß gesagt werden soll: Wenn sie mein Wort gehört und sich dann gemerkt haben, um daraus für mich einen Strick zu drehen, um mich meines Wortes wegen zu verfolgen, so wird euch das Gleiche geschehen. Man braucht darum τηρεῖν noch gar nicht als belauern zu fassen. So paßt es in die Instruktion über die Verfolgungen nach der Gleichung: wie mir, so euch; der Sklave hat nichts Besseres zu erwarten als der Herr. Matth 10, 24. Joh 13, 16. Darum halte ich das „gehört" gegen alle Zeugen für echt. Selbst Blass hat es nicht in den Text genommen.

Vs. 21 wegen meines Namens. Das ruht auf Matth. 5, 11; nach der Lesart des Syrsin. Die ursprüngliche Ausdrucksweise, die dort getilgt ist, wird durch die alte Benützung im Johannes bestätigt. Vgl. Matth P. 69. Man sieht aber auch den Unterschied der Zeiten, in Matth handelt es von Juden, „denn so haben ihre Väter die Propheten verfolgt", hier handelt es sich um alle Welt. Die Aufnahme des Satzes in die Instruktion über die Verfolgung ist nach Matth 10, 22, 23 sehr natürlich, aber auch dort ist das Land Palästina, hier die Welt.

Vs. 23 weil der, welcher mich hasset, auch meinen Vater hasset = מטל דסנא = ὅτι ὁ ἐμὲ μισῶν. Durch dies ὅτι wird der Auslegung ein genauer Weg gewiesen: Weil der Haß gegen Ješu' mit dem Hasse gegen Gott selbst zusammenfällt, so haben sie für ihre Sünden keinen Vorwand (ܥܠܬܐ genau causa, Ursache, hier Verteidigungsgrund). Denn einerseits haben sie meine Reden über die

Sünden belehrt, ohne diese würden sie aber die Sünde nicht gekannt haben, so daß sie schadlos wären aus Unkenntnis, — andrerseits hätten meine Werke ihnen zeigen müssen, wer ich bin. Ihr Haß gegen mich wandelt sich unmittelbar in den Haß gegen Gott; wenn sie mich ablehnen, und zwar nachdem sie die Sünden kennen gelernt haben, so lehnen sie Gott ab, und da sie mich hassen, ist das Wort ihrer Thora erfüllt: Ohne Ursache haben sie mich gehaßt. Erst der Paraklet wird die Wahrheit über mich in Übereinstimmung mit euch bezeugen.

Das freistehende ὁ ἐμὲ μισῶν ist in festen Zusammenhang gesetzt. Weiter hat Syrsin für Sing. ἁμαρτίαν den Plur. ἁμαρτίας in Vs. 22 und 24, zu denen aber auch 16, 8 sich gesellt. Das bedingt eine andere Grundanschauung als das ganz abstrakt-universelle ἁμαρτία im Sing., und dafür hat Syrsin keine Genossen außer 16, 8 den Arm, der վասն մեղաց = περὶ ἁμαρτιῶν ausdrückt. Syrsin sagt, daß die einzelnen sündhaften Handlungen (welche Ješu' gegenüber begangen sind) unentschuldbar sind, weil sie von den Tätern trotz der ihnen zuteil gewordenen Belehrung verübt sind. Ohne diese Belehrung, welche sie von sich gewiesen, wären ihre Sünden gegen Ješu' entschuldbar. Man vergleiche die Lästerung des Geistes, die nicht verzeihlich ist, und die danebenstehende Erklärung, daß selbst die Lästerung des Sohnes verzeihlich ist Matth 12, 31 Luk 12, 10, eine Stelle, in der wie hier von den Verfolgungen ausgegangen ist, und die dem Johannes bekannt war. Wir lesen hier seine Entwickelung dieses Wortes Ješu'.

Vs. 24 ist zu ergänzen*: Jetzt aber haben sie mich gesehen, und hassen mich und hassen meinen Vater, was Pesch nach den Griechen mit ihrem vierfachen καί zurechtgestutzt hat. Syrsin: νῦν δὲ ἑωράκασί με καὶ μισοῦσί με καὶ τὸν πατέρα μου μισοῦσι, Pesch: νῦν δὲ καὶ ἑωράκασι καὶ μεμισήκασι καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.

Das Wichtige ist die Frage, ob es ἑωράκασί με heißt, oder bloß ἑωράκασι. In diesem Falle heißt es: Sie haben die Werke gesehen und hassen mich trotzdem und den Vater dazu. Nun lesen אBAΔ νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου, D νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασίν με καὶ τὸν πατέρα μου, d. h. keiner drückt das ἑωράκασίν με aus, das nur Syrsin — aber konjekturlich ergänzt hat, — wohl aber ist das doppelte μέ oder ἐμέ, sowie das gehäufte καὶ, nicht klar und D anscheinend vorzuziehen. Zieht man die übrigen Zeugen zu Rate, so hat Memph ϯⲚⲞⲨ ⲆⲈ ⲀⲨⲚⲀⲨ ⲞⲨⲞϨ ⲀⲨⲘϬ-ⲤⲦⲰⲒ ⲚⲈⲘ ⲠⲀⲔⲈⲒⲰⲦ = νῦν δὲ (ohne das καὶ von D) ἑωράκασι καὶ

* Vgl. den Zusatz d. H. S. 396.

μεμισήκασί με καὶ τὸν πατέρα μου,[1] Arm բայց արդ տեսին և ատեցին և (alii om. և) զիս և զՀայր իմ = νῦν δὲ ἑωράκασι καὶ μεμισήκασι καὶ (alii om. καὶ) ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου, womit Hrs stimmt, doch hat er τὸν πατέρα ohne μου — Ulf νῦν δὲ καὶ ἑωρ. με καὶ μεμισήκασι καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου — so daß alle diese Texte nahe zu D stehen, aber für die καί und das με με schwanken. Bei den Altlateinern, von dem sichtlich verdorbenen Rehd abgesehen, zeigt sich dasselbe Bild in a c e. ff[2] f lesen: nunc autem et (c om. et) viderunt (e add. me) et oderunt me (f et me) et patrem meum. Daneben stehen b r: nunc autem et viderunt et odio habuerunt me et patrem, welche den Text von D repräsentieren. Das fragliche με haben nur Syrsin Sahide Memph zum Teil, Ulf und e, der Zusammenhang ist aber diesem με, so wie es jetzt steht, nicht günstig. — Schließlich ist noch festzustellen, daß Vs. 22—23 und 24—25 eine vollständige Doppelung aufweisen und eine Seite davon entbehrlich ist. Man lese: Ταῦτα πάντα ποιήσουσι (sic Syrsin) ὑμῖν διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἴδασι τὸν πέμψαντά με·

22 καὶ (so Syrsin) εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσι περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν
23 ὅτι ὁ ἐμὲ μισῶν (so Syrsin) καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.

oder

24 καὶ (so Syrsin) εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς, ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ ἑωράκασιν (με?) καὶ μεμισήκασι καὶ ἐμὲ (Syrsin καὶ ἐμὲ μισοῦσι) καὶ τὸν πατέρα μου (+ μισοῦσι Syrsin).

[Nach der Ausgabe letzter Hand hat Syrsin ܗܫܐ ܕܝܢ ܚܙܘ ܠܥ̈ܒܕܝ, also „Jetzt aber haben sie meine Werke gesehen“. Danach sind die Ausführungen zu Vs. 24 zu berichtigen. D. H.]

Vs. 25. Merkwürdig ist es, daß Johannes auch hier wie 12, 48 die Pfade des prophetischen Beweises wandelt, wie sie Matthäus gebahnt hat, und noch dazu, daß er sogar bemerkt, von Anfang hätten die Jünger die Beziehung der Schicksale Ješu' zu den verkündigenden Prophetenstellen gar nicht verstanden 12, 16. Trotz seines Gegensatzes gegen die Juden wahrt Johannes die Kontinuität mit dem Alten Testamente als einer Offenbarungsschrift des Vaters Ješu', was ihn von den uferlosen gnostischen Spekulationen fernhält, aber der fundamentale Unterschied zwischen ihm und dem Judentume wird deutlich und immer wieder betont, weil er nicht sagt „in dem Gesetze“, sondern in „ihrem“ oder „eurem Gesetze“ 8, 17;

---

[1] In vielen Mss. ist aber ἑωράκασί με ausgedrückt, das im sonst gleichlautenden Sahiden ebenfalls steht.

10, 34; 18, 31. Es liegt darin eine gewisse Unfertigkeit. Daß er dagegen Ps. 69 oder 35, 19; 109, 3 als Gesetz bezeichnet, ist nicht die einzige und hauptsächliche Schwierigkeit, denn νόμος deckt Thora vgl. LXX Ps. 19, 8; 1, 2, und das heißt Lehre, die alle Bücher des Alten Testamentes umfassen mußte; merkwürdiger ist, daß der Verfasser eigentlich nur eine Anlehnung (אסמכתא), nicht aber ein eigentliches wörtliches Zitat bringt.

Vs. 26. Syrsin behandelt רוח femininisch, Pesch aber schon maskulinisch. — Wir haben hier eine andere Wendung von 14, 16, 26: hier hilft der Paraklet im Prozesse, dort ist der Paraklet allgemein der Zeuge für Ješu' im weitesten Sinne.

Vs. 27. Das δὲ in καὶ ὑμεῖς δέ, das Ulf (jah þan) und Philx mit B ℵ A Δ und der Masse der Griechen haben, das aber in allen Lateinern, Syrsin Pesch Hrs Memph Sahid Arm, in D und fünf anderen fehlt, ist griechische Stilredaktion, die dem Texte eine schiefe Nuance gibt. Statt ἐστέ hat Syrsin ἦτε, das in Pesch Philx Hrs wegkorrigiert ist, aber in q und Vulgatencodicibus wie dem Kenanensis (vgl. Wordsworth-White) in fuistis eine Stütze findet. Ich halte es für richtig und streiche auch das δέ.

XVI. 1—4 ff. Zunächst die Einzelheiten.

denn sie werden hinaustreiben aus ihren [beachte wohl: nicht aus den] Synagogen. Das denn = ܡܛܠ in Syrsin Pesch ist in Philx Hrs gestrichen, die auf das Niveau der griechischen Masse gebracht sind. Dies denn = ἀποσυναγωγοὺς γάρ ist aber erhalten in Rehd quia ejicient vos de synagogis und in q quoniam in synagoga vos eicient, was bedeuten muß: da sie euch in der Synagoge — also in der versammelten Gemeinde — ausstoßen, exkommunizieren, wie einst den Spinoza. Dabei ist die persönliche Gegenwart des Exkommunizierten nicht erforderlich. In e ist expulerunt vos a synagogas (für -ga) in demselben Sinne zu fassen, aber mit Perfekt. Der Verfasser hat es mit der Ausweisung der Nazarener aus den jüdischen geschlossenen Gemeinden zu tun, in denen diese vorläufig noch einen Platz hatten. Merkwürdig ist nun aber, daß die Altlateiner e c ff² der Sache dadurch eine ganz andere Wendung geben, daß sie das Perfektum setzen: extra synagogam fecerunt vos, e expulerunt vos a synagogas und daß über das folgende ἀλλά, das in der Verbindung ποιήσουσι ἀλλ' ἔρχεται gar keinen brauchbaren Sinn gibt, Schwankung herrscht. Dies ἀλλά fehlt in Syrsin und Pesch, die ܘܬܐܬܐ = καὶ ἐλεύσεται bieten, wie denn auch das Futurum veniet bei den Altlat. c e f Rehd q r erscheint. Man beobachte dabei zugleich, daß die Altlat. a b c ff² das Präsens venit haben, das in

Philx und Hrs (אתיא) ebenfalls hergestellt ist. Da nun auch Euseb. H. E. 5, 1, 15 ἐλεύσεται hat, dessen Text in der syrischen, vom Armenier bestätigten Übersetzung buchstäblich gleichlautend mit Syrsin ܘ]ܬܐܬܐ ܫܥܬܐ ܕܟܠ [ܡܢ] ܕܢܩܛܠܟܘܢ ܢܣܒܪ ܕܠܐܠܗܐ ܦܠܚ ist, so stehen für ἐλεύσεται Syrsin Pesch e f Rehd q r Eusebius, zu denen sich noch Lucifer 79 und Cyprian gesellt, Hartel 129, 334, 675. Wer wagt nun diese Zeugnisse auf Grund von ℵB etc. zu verwerfen? Ich nicht. Dazu kommt weiter, daß diese Unzialen selbst unter sich und mit den jüngern Versionen ganz einig sind, während die Abweichungen in den ältern Texten vorliegen, woraus zu schließen ist, daß sehr früh eine authentische Textform hergestellt ist. Wie über den Text meditiert ist, das ergibt sich aus der Fassung von λατρείαν προςφέρειν. Ich frage: ist das griechisch? Δῶρα προςφέρονται und θυσίαι, aber λατρεία λατρεύεται Jos 22, 27, und nun hat Syrsin (und der syrische Eusebius) überhaupt kein προςφέρειν, sondern einfach δόξῃ λατρεύειν θεῷ, worauf er das ganz überflüssige, weil schon 15, 21 gesagte Wort ἀλλὰ ταῦτα — οὐ δὲ ἐμέ Vs. 3 übergeht. Pesch hat das natürlich ergänzt. Statt einfach λατρεύειν wird nun λατρείαν προςφέρειν geschrieben, weil an die Analogie des blutigen Opfers mit dem Martyrium gedacht ist. Danach wird dann in den Übersetzungen direkt hostiam d, sacrificium a f q, ܩܘܪܒܢܐ Pesch Hrs, m e s w â' t Äth, hunsla saljan Ulf geschrieben, während die übrigen officium Cyprian Lucifer, culturam, obsequium, ܬܫܡܫܬܐ Philx als genaue Wiedergabe von λατρείαν zeigen. Wie sehr die Auffassung schwankte, zeigen die Ägypter, denn Memph hat ϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣϩ = sacrificium holocaustum, Sahide aber ϣⲙϣⲉ = cultus, ministerium. Auch die Konstantinopeler Fassung war schwankend, einmal sacrificium, wobei Ulf und der armenische Eusebius übereinstimmen, der statt des im syrischen Eusebtexte gelesenen einfachen ܦܠܚ = λατρεύειν schreibt պատարագ մատուցի = δῶρον προςφέρει Levit 1, 2, während der offizielle Bibeltext պաշտօն = λατρείαν προςφ. hält, der doch gleichfalls Konstantinopeler Auffassung bietet.

Damit komme ich zu dem Schlusse, daß Syrsin vorfand: Ταῦτα δὲ λελάληκα ὑμῖν, ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε, ἀποσυναγωγοὺς γὰρ[1]) ὑμᾶς ποιήσουσι καὶ ἐλεύσεται[2]) ἡ ὥρα ἵνα (πᾶς?) ὁ ἀποκτείνων (ἀποκτενῶν?) ὑμᾶς δόξῃ θεῷ λατρεύειν.[3]) Ταῦτα[4]) λελάληκα (ἐν?) ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα[5]) μνημονεύητε ὅτι εἶπον (ohne das törichte ἐγώ!) ὑμῖν ταῦτα, ἃ οὐκ εἶπον ὑμῖν ἀπ' ἀρχῆς (ἐξ ἀρχῆς?) ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην.

Zu den Lesarten bemerke ich: 1) Dies γάρ bietet Syrsin Pesch Äth (esma); konditional ὅταν setzt Memph, quia und quoniam Altlat q Rehd, cum (so für eum) removebunt r. Asyndetisch zeigen sich Ulf Arm Philx Hrs Sahide mit der griechischen Masse. 2) So καὶ

ἐλεύσεται die oben angeführten Zeugen, doch drücken die Altlat ἀλλά (sed) aus. 3) So Syrsin und Euseb syr. und arm. 4) Das Fehlen von Vs. 3 in Syrsin beseitigt eine höchst überflüssige Bemerkung und wird durch ταῦτα gerechtfertigt, das nicht auf die Erklärung, warum jene so handeln, gehen kann, sondern nur auf die Voraussage. So, bloß ταῦτα zeigen D a e Rehd Syrsin Pesch Sahide, dagegen unpassend ἀλλὰ ταῦτα b c f Cypr ff[2] Arm Ulf Philx Hrs Memph nebst ℵBAΔ, die also eine einheitliche Redaktion erlebt haben. 5) Dies ist besser als ἡ ὥρα αὐτῶν, wie schon Pesch korrigiert und AB al haben gegen Syrsin ℵDΔ Arm Hrs Memph Äth a. Das μνημονεύητε ohne αὐτῶν ist sehr gut bezeugt von der Ferrargruppe, den meisten Altlateinern und Cyprian. Hier fühlt aber jeder, daß der Fortgang von ἀποσυναγωγοὺς ὑμᾶς ποιήσουσι zu καί oder ἀλλ᾽ ἐλεύσεται oder ἔρχεται ἡ ὥρα oder ὥρα nicht richtig ist, daß ἀλλά aber noch schlechter ist als καί, weil kein Gegensatz, sondern eine Steigerung auszudrücken ist. Und da erinnern wir uns einerseits der Altlateiner, die das Perfektum schreiben ἀποσυναγωγοὺς πεποιήκασιν ὑμᾶς, ἀλλ᾽ ἐλεύσεται κτλ., andrerseits an das in Syrsin stehende γάρ. Beide Formen geben guten Sinn, das Griechische der Masse aber nicht. In dem πεποιήκασι steckt ein Lapsus calami, so redet der Verfasser von seiner Zeit, Ješu' konnte so nicht reden. Dieser Lapsus ist in ἀποσυναγωγοὺς γὰρ ποιήσουσιν ὑμᾶς berichtigt: Ješu' mußte voraussagen.

Fährt man dann mit γάρ fort, so entsteht folgender der Situation entsprechende Gedankengang: Für mich wird der Paraklet zeugen und ihr ebenso. Das habe ich euch gesagt, damit ihr keinen Anstoß nehmt, denn sie werden euch in den Bann tun, und die Zeit wird kommen, wo man es sogar für einen Gottesdienst ansieht, euch zu töten. Ich habe es jetzt gesagt, damit ihr euch an meine Vorausverkündigung erinnert, wenn die Zeit kommt, die ich euch zuvor nicht gegeben habe, weil ich bei euch war.

Der Memph hat das γάρ zwar nicht, aber er kommt zu demselben Sinne, da er statt γάρ konditional ἐάν oder ὅταν[1] bietet: ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉⲧⲉⲛϣⲧⲉⲙⲉⲣ ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲁⲩϣⲁⲛⲉⲣ ⲑⲏⲛⲟⲩ ⲛⲁⲡⲟⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲟⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲛⲏⲟⲩ = damit ihr nicht Anstöß nehmet, wenn sie euch bannen. Aber es kommt usw. Präziser ist jedoch die Verbindung mit καί eventuell ἀλλά, das freilich nach dem γάρ schlecht anschließt.

Sachlich ist von großer Bedeutung, daß es sich hier nur um die Auseinandersetzung mit dem Judentum handelt und

---

[1] Er gebraucht ϣⲁⲛ, das sofort in Vs. 4 in ὅταν ἔλθῃ = ⲁⲥϣⲁⲛⲓ wieder verwendet ist.

von den heidnischen Verfolgungen nicht die Rede ist. Denn das Ausschließen aus der Synagoge, was doch spezifisch jüdisch ist, wird gesteigert zu dem Eiferrecht der Zeloten, die die Abtrünnigen straflos töten dürfen und das in Wahrheit noch für einen Gottesdienst erachten. Es liegt hier keine rhetorische Wendung vor, vielmehr ist das, was gesagt wird, genau sachlich richtig. Damit fällt dann auch die schiefe Wendung, die durch die Opferdeutung auf die heidnischen Verfolgungen erzielt worden ist, auf die schon Eusebius diese Worte bezogen hat. Es handelt sich um die jüdischen Eiferer, wie Lightfoot und Wetstein längst erkannt haben. Dieser verweist auf Sanhdr IX, 6: Wer eine heilige Opferschale stiehlt oder Gott mit deutlicher Ausdrucksweise flucht oder eine Heidin beschläft, den stoßen Zeloten nieder — nämlich ohne gestraft zu werden wegen Mordes[1] — jener zitiert Num. rabb. 20 zu Num. 25, 13 und den von dort abschreibenden Midrasch Tanchuma, der sich auf diese Mischna beruft. Schließlich ist noch die Frage aufzuwerfen, ob der Gebrauch des Perfektums, den wir als Lapsus calami bezeichnet haben, der noch unrevidierten ersten Aufzeichnung des Verfassers angehört hat, den er dann noch selbst durch das Futurum beseitigt hätte. Aus einer Abschrift seines ersten Entwurfes könnten die Altlateiner ihren Text haben, dem dann freilich Vs. 3 noch beigefügt wäre, welcher in Syrsin noch fehlt, während dessen Text der revidierten Ausgabe des Verfassers entstammt, in der jedoch Vs. 3 noch nicht stand. — Blass hat hier zwar eingegriffen, doch muß ich weiter gehen als er. Der Wortlaut führt auf Verhältnisse, die sich zwischen der Synagoge und dem johanneischen mystisch-christlichen Kreise entwickelt haben. Von heidnischer Verfolgung, wie sie Plinius schildert, nimmt er keine Notiz.

Vs. 5—15. Diese zweite Ankündigung der Sendung des Paraklet ist literarisch nach der auch sonst im Evangelium üblichen Weise eingeführt, daß Ješu' durch einen Übergang oder Sprung in seiner Rede das Thema einführt, von dem er handeln will. Zwischen Vs. 4 und 5 ist ein entwickelnder Zusammenhang nicht vorhanden. Der Zweck der Auseinandersetzung ist, die Tätigkeit und Aufgabe des Parakleten, der den zum Vater gegangenen Logos in der Gemeinde ersetzt und vertritt, genauer nach ihren drei Seiten hin zu beschreiben. Er soll die Welt davon überführen, d. h. gleichzeitig ihr ihren Irrtum klar machen und die Wahrheit an seine Stelle setzen in Betreff ihrer Sünden (so Syrsin), ihrer (oder aber seiner) Gerechtigkeit und des Gerichtes. Die Sünden bestehen darin, daß

---

[1] Text הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו.

die Sünder nicht an Ješu' (als göttlichen) geglaubt haben, die Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit nicht der Welt, sondern seine, Ješu', Gerechtigkeit, wie man gewöhnlich falsch auslegt, die durch seinen Hingang zum Vater erwiesen wird, infolge wovon ihn die Gläubigen nicht mehr sehen, das Gericht ist das über den Fürsten dieser Welt, das schon 12, 31 erwähnt ist und das der Paraklet erweist, in dessen Zeit die Macht des Satans gebrochen ist. „Und wenn die Welt voll Teufel wär', — ein Wörtlein kann ihn fällen.“

Die Gedanken und Wendungen des Abschnittes sind aber, auch abgesehen von 12, 31, in der ersten Rede alle enthalten. Die Anknüpfung, daß Niemand fragt, wohin er geht, steht für die Frage des Toma 14, 5, die dort die Wendung zum Parakleten einleitet, die Parakletverkündigung steht 14, 16, 26; daß ihr Herz voll Trauer ist über Ješu' Fortgang, ist 14, 28 erörtert, der Herrscher der Welt ist 14, 30 als machtlos gegen Ješu' bezeichnet, endlich die Sünde der Welt an Ješu' abzulehnen, ist 15, 22 bestimmt. In einem Punkte weicht die Darstellung wenigstens scheinbar ab, wenn 14, 30 nach dem richtigen in Syrsin erhaltenen Texte Ješu' sagt, er habe Nichts mehr mit ihnen zu reden, hier aber 16, 12, er habe ihnen Vieles zu sagen,[1] denn auch hier sagt er Nichts, und was noch fehlt, lehrt in beiden Stellen der Paraklet, und der Sache nach ist dasselbe gemeint. Wir haben hier im Ganzen nur eine andere Bearbeitung des Stoffes der ersten Rede.

Vs. 6. D e n n, w e i l i c h e u c h d i e s g e s a g t h a b e = ὅτι γὰρ ταῦτα εἶπον [nicht λελάληκα] ὑμίν, wo Pesch und Tatian arabisch das ὅτι und ἀλλά nicht haben, sondern mit ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ ܓܝܪ ܗܠܝܢ ausdrücken: εἶπον ὑμῖν γὰρ ταῦτα, während Philx und Hrs genau ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάλ. ὑμῖν wiedergeben. Das ist demnach jüngere Textform. Über das ὅτι schwanken auch Memph Sahid und A² liest ὅτε und umgekehrt fehlt das ἀλλά in A. Danach ist die Trauer der Grund, daß sie nicht weiter fragen, und das will auch Ulf ausdrücken, wenn er für ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν setzt πεπώρωκέν (gadaubida). Ob er das aber gelesen oder so interpretiert hat, wage ich nicht zu entscheiden. — Ich halte die Form des Syrsin für die richtige; sie erklärt mit „d e n n“, daß die Trauer die Herzen erfüllt hat, infolge wovon sie nicht fragen, und tröstet dann mit der Notwendigkeit des Heimganges, der die Sendung des Parakleten nach sich zieht. — Merkwürdig ist, daß wie hier so auch Vs. 4, 6, 7, 13,

[1] In diesem Zusammenhange sieht man erst recht, wie elend die Lesart οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν 14, 30 ist, die positiv gewendet besagt ὀλίγα μόνον λαλήσω μεθ' ὑμῶν, was undenkbar wäre.

21 und 17, 3, wo Syrsin ܡܛܠܕ = ὅτι hat, dies überall in Pesch Philx und Hrs beseitigt ist.

Vs. 7. Syrsin und Pesch Philx Hrs bezeugen ὁ παρακλ. οὐκ ἔρχεται wohl nach BL, die οὐ μὴ ἔλθῃ lesen, und mit Sahid mit e venit. Ebenso πέμπω αὐτόν statt πέμψω, was die Griechen nicht haben.

Vs. 8. Statt und wegen ihrer Gerechtigkeit wird zu schreiben sein und wegen seiner Gerechtigkeit, die Form ܘܥܠ ܙܕܝܩܘܬܗ erlaubt beides.

Vs. 8 in ihren Sünden ܒܚܛܗܝܗܘܢ, statt περὶ ἁμαρτίας, wofür in Arm վասն մեղաց, wie in e de peccatis erscheint; womit dann zusammenhängt, daß Vs. 9 und (zwar) wegen der Sünder steht, wo griechisch περὶ ἁμαρτίας μέν gelesen wird, der Arm aber wieder Plural „wegen der Sünden“ hat. In Pesch ist das dann nach den Griechen korrigiert, wie sie auch das „und wegen ihrer (richtig seiner) Gerechtigkeit“ = ܙܕܝܩܘܬܗ ܘܥܠ in einfaches καὶ περὶ δικαιοσύνης = ܙܕܝܩܘܬܐ verwandelt. Von dieser Lesart hängt nun aber das Verständnis dieses Gliedes ab, denn auf wen geht das Possessivum? Heißt es ihre, der Welt, Gerechtigkeit oder seine, des Parakleten, Gerechtigkeit, oder seine, Ješu', Gerechtigkeit? In letzterem Falle wäre situationsgemäß „von meiner Gerechtigkeit“ zu sagen gewesen. Die Auslegung versteht durchschnittlich den Satz in diesem Sinne: Die Welt wird durch die Tatsache, daß Ješu' zum Vater gegangen ist, was nur einem Gerechten zustehen kann, von der Gerechtigkeit Ješu' überzeugt. Aber hier muß man doch in aller Bescheidenheit fragen: Wie ist das möglich? Kann der Paraklet, weil Ješu' gestorben ist, der Welt klar machen, daß er zum Vater gekommen und folglich gerecht ist? Wie soll er den Beweis für die Widerwilligen liefern? Er kann nicht.

Und darum muß, weil die erste Fassung, daß er die Welt wegen ihrer Gerechtigkeit überführt, sinnlos ist, die dritte angenommen werden. Es ist die Gerechtigkeit des Parakleten selbst, von der er die Welt überzeugt. Das bedeutet aber die Gerechtigkeit der christlichen Sache und Gesellschaft, die im Parakleten zusammengefaßt ist. Also: Der Paraklet überführt die Welt von ihrer Sünde, von seiner, d. h. der Christenheit Gerechtigkeit und von dem Gerichte.

Daraus ergibt sich dann, daß die drei ὅτι, die in den Syrern mit ܕ wiedergegeben und darum von mir durch „daß“ übersetzt sind, als Kausalpartikel zu fassen sind: weil. Denn die Welt wird, wenn der Paraklet erschienen ist, wegen ihrer Sünde gerichtet, weil sie Ješu' nicht geglaubt hat. So mit ܗܝܡܢܘ Perfektum Syrsin, fast alle andern πιστεύουσιν, aber die Altlat a c e f q δ Aur haben cre-

diderunt = ἐπίστευσαν. Ebenso der Äth. Der tatsächlich vorhanden gewesene Unglaube ist die Realursache der Überführung.

So steht es auch im zweiten Gliede: Die Gerechtigkeit des Parakleten und der christlichen Sache wird bewiesen, weil die Tatsache des Hingangs Ješu', infolgedessen er ihren Blicken entschwunden ist, vorliegt.[1] Freilich bleibt hier noch dunkel, wie das näher zu denken ist, daß der Heimgang Ješu' die Gerechtigkeit der christlichen Sache erweist.

Und drittens ebenso: Der Paraklet wird die Welt von dem Gerichte überzeugen, weil der Fürst dieser Welt 12, 31 gerichtet ist. Auch hier wird eine reale Tatsache als Grund angeführt, woraus zu schließen, daß auch im zweiten Gliede eine solche gemeint ist.

Dreimal ist die Tatsache vorhanden, auf Grund deren die Welt überführt wird. Darum schreiben die Philx, der Memph, der Sahide, der Äthiope und alle Lateiner für ὅτι hier quia; auch der Arm dürfte hier sein զի in diesem Sinne gesetzt haben, sonst würde թէ stehen, und das þatei des Ulf hat gleichfalls den Sinn „weil", und so schreibt auch Tatian arabisch „weil": لأنّهم لم يؤمنوا بي. Zu dieser Fassung führt der Umstand, daß Syrsin in Vs. 8 ܥܠ ܟܐܢܘܬܗ = de justicia ejus bietet. Daß das Wort δικαιοσύνη im Johannes nur hier vorkommt und sachlich soviel als ἀλήθεια besagt, ist von Kreyenbühl mit Recht betont.

Vs. 12 heute = ܝܘܡܢܐ, also σήμερον statt ἄρτι, das Pesch durch ܗܫܐ = الآن Tatian einstellt. Vielleicht ist beides als überflüssig zu streichen, da es in א* fehlt. Auch das ἔτι am Anfange ist verdächtig als Einschub, da es in Syrsin und bei Chrysostomus fehlt.

Vs. 13. Das ἐκεῖνος, das zur scharfen Bezeichnung des Parakleten dient, der dann doch wieder mit dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας zusammenfällt, fehlt in Syrsin Pesch Tatian arab. Hrs (Codex B), Altlat a. Je schärfer man sich der Wortbedeutung von Parakletos als Verteidiger, Fürsprecher, bewußt bleibt, umsomehr wird man fühlen, daß ἐκεῖνος ungehörig ist, denn der Geist der Wahrheit selbst ist es, der die Verteidigung führt. Dieser Geist ist im Syrsin noch ganz appellativisch als Femininum behandelt: Sobald die Ruaḥ der Wahrheit erschienen sein wird, was dann in Pesch Tatian arab. Philx und Hrs in das Maskulinum umgesetzt ist.

wird euch dieser (Syrsin diese) in die ganze Wahrheit leiten = ܬܕܒܪܟܘܢ ܠܟܠܗ ܫܪܪܐ kann mit noch besserm Recht in

---

[1] Burkitt liest für ܗܟܝܠ das Wort ܡܟܝܠ, welches als ܠܐ ܡܟܝܠ οὐκέτι ausdrückt 17, 11; 15, 15. Dann ist das „demgemäß" in der Übersetzung zu streichen.

der ganzen Wahrheit[1] verstanden werden = ἐν πάσῃ τῇ ἀληθείᾳ, was auch die Ägypter mit ϩⲈⲚ und ϨⲚ wollen, da diese Präpositionen das εἰς nur uneigentlich bezeichnen (Stern, Kopt. Gramm. P. 371). Indem der Arm den Instrumentalis setzt: ամենայն ճշմարտութեամբ, drückt er auch ἐν aus wie Ulfilas in allai sunjai = in aller Wahrheit und der Äth mit ḥaba, das dem εἰς nicht entspricht. Mit diesen Zeugen gehen nun א*, der πάσῃ übrigens nicht hat, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ, wozu אᶜ ἀλ. πάσῃ beifügt, — D L 1, 33. Dagegen erscheint εἰς τὴν ἀλ. πᾶσαν in ABY neben εἰς πᾶσαν τὴν ἀλ. in Λ 69 al. Das Zeugnis für ἐν ist danach breiter und stärker als das für εἰς. Tischendorf nimmt es in den Text, Westc.-H. als alternative Lesart an den Rand, während Lachmann, Tregelles und Blass bei εἰς bleiben. Die Altlateiner teilen sich auch, denn b c ff[2] haben deducet vos in veritate omni (b) oder in omni veritate und selbst Rehd, in dem aus deducet entwickelt ist docebit, sagt docebit vos in veritate omnia, während e docebit vos in omni veritate rettet. Dagegen stehen a vos deducet (f q r diriget vos) in omnem veritatem, und wiederum abseits e inducet vobis omnem veritatem. Hieronymus setzt docebit vos omnem veritatem, was sich mit Euseb Ps. 251, Mark 172 deckt, der διηγήσεται ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν bietet. Mehr hat Tischendorf, doch erachte ich hier ein festes Urteil für unmöglich. Die Bezugnahme auf das ἐν in der LXX von Ps. 25, 5; 86, 11 ist wertlos, weil dort das ἐν photographische Wiedergabe von ב ist.

Vs. 14, 15 und euch verkündigen wird, daß, was mein Vater hat, mein ist. Deswegen habe ich euch gesagt, daß er von dem Meinigen nehmen wird = καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν ὅτι πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ μου ἐμά ἐστιν. Das ist unlogisch. Das ὅτι muß falsch sein, der Satz: Was mein Vater hat, ist mein, muß selbständig sein, er führt eine Tatsache als Grund einer Aussage Ješu' an. In der Tat steht dies ὅτι = ܕ nicht in Syrsin, Burkitt berichtigt das ܕܒܐܒܝ, es ist ܕܒܐܒܝ zu lesen. In der Übersetzung ist zu lesen: und euch verkündigen wird. Was mein Vater hat, ist mein. Deswegen etc.

Vs. 16—24. Wieder wird das Thema der Erörterung durch Ješu' Verbesserung: Ein wenig usw. herbeigezogen. Es soll Gelegenheit gewonnen werden, das Verschwinden Ješu' und die Trauer sowie sein Wiedererscheinen und die Freude im voraus zu beschreiben.

---

[1] Interessant ist hier, daß Tatian arab. schreibt فهو يذكركم بكل الحق, d. h. er wird euch an alle Wahrheit erinnern lassen, da das auf einem Verlesen seines Peschitaoriginales beruht. Er las statt ܢܕܒܪܟܘܢ falsch ܢܕܟܪܟܘܢ. Vgl. 14, 26.

Darum wird hier diese Äußerung wiederholt, dabei aber die Situation vergessen, denn die Jünger fangen Vs. 17 wieder an, sich über Ješu' erstaunt zu unterhalten. Das Ganze ist andere Bearbeitung des Stoffes von 14, 19 ff. und 15, 16.

Vs. 16—19 und ihr werdet mich sehen, der ich (oder daß ich) zu meinem Vater gehe = ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα μου. Dies Glied fehlt in ℵBDL, a b d e ff^{2*}r, aber es findet sich in Pesch, die jedoch ܐܒܐ = τὸν πατέρα ohne μου las, und das lasen auch Philx Äth Memph, in dem es in einer Glosse als griechischer Text bezeichnet ist (رومى), wozu in Cod. E$_1$ noch صح = recte gesetzt ist (Horner II 527), so daß es viele Mss. haben, trotzdem aber klar wird, daß es vielfach verworfen wurde, wie es auch im Sahid fehlt. Dabei steht im Memph auch die Variante ὅτι ὑπάγω ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα = ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ϯⲛⲁϣⲉ ⲛⲏⲓ neben ὅτι ὑπάγω πρὸς = ϫⲉ ϯⲛⲁϣⲉ ⲛⲏⲓ, wie griech. A Δ al. bieten. Dazu kommen 69 (Ferrar) und einige Vulgatenkodizes mit καὶ ὅτι nach Vs. 17^{b}. Daneben steht mit καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα Arm und Hrs. Auch die Altlateiner teilen sich, sie haben es so: a b c e ff^{2}q: et iterum pusillum (b c ff^{2} modicum) et videbitis me (+ qūm vado ad patrem c q f und die zweite Hand in ff^{2}). Dixerunt ergo discipuli (e q ex discipulis) ejus ad invicem (ad alterutrum b, intra se q).

Bei dieser Sachlage, wo alle Zeugenklassen, Griechen, Ägypter, Lateiner sich teilen, stehen nur die Syrer fest. Wäre das eine Komplettierung nach vorne, um 17^{b} richtig vorzubereiten, d. h. wäre es sekundär, so würde es in Syrsin fehlen. Da es jedoch für Vs. 17^{b} geradezu unentbehrlich ist, so ist es auch echt, und zwar aus sachlichen Gründen. Es ist zu lesen: μικρὸν καὶ οὐκ ὄψεσθέ με καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα μου, wobei das ὅτι als „weil" zu fassen ist.

Vs. 17. Und es sprechen seine Jünger = Καὶ λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ statt des griechisch allgemein überlieferten ἐκ τῶν μαθητῶν, das jedoch Syrsin Pesch Äth und die Altlateiner alle außer d e q nicht anerkennen, welche 7, 40 das ἐκ τοῦ ὄχλου ganz genau auszudrücken wissen. Für Syrsin bleibt noch besonders das Präsens καὶ λέγουσι = ܘܐܡܪܝܢ, das Pesch in ܗܘܘ ܐܡܪܘ korrigiert, dem dann der Sinn des Plusquamperfektes zukäme, der hier hier unmöglich ist. Es wird aus ܗܘܘ ܐܡܪܝܢ = dicebunt, so Vs. 18, verdorben sein. Die Verbindung Altsyrer und Altlateiner führt auf λέγουσιν und οἱ μαθηταί. Die Redaktion dürfte ägyptisch sein, ihr Zweck kein anderer als der, die absolute Verständnislosigkeit aller Jünger doch wenigstens auf nur einige zu beschränken.

Vs. 18. Das in Syrsin fehlende ἔλεγον οὖν ist in Pesch als καὶ ἔλεγον nachgetragen, ebenso das fehlende οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ. Mit Syrsin lassen aber das ἔλεγον οὖν fort die Altlat a b e d r nebst D*al[5], — wogegen c f ff[2] g q mit Pesch das ἔλεγον οὖν ausdrücken. Derselbe Ergänzungsvorgang im Osten und Westen weist auf einen Zentralpunkt, wo diese Bearbeitung gemacht ist.

Fassen wir das zusammen, so finden wir für das Stückchen zwei Textformen, die eine ist entschieden syro-lateinisch. Ich stelle das Griechische aus Syrsin her, neben dem die in Klammern beigefügte Pesch schon eine zweite retouchierte Ausgabe bietet:

Syrsin Pesch καὶ λέγουσι [P εἶπον?] οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους· τί τοῦτο ὃ (oder ὅτι) λέγει [Pesch add. ἡμῖν]· μικρὸν καὶ οὐκ ὄψεσθέ[1] με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, καὶ ὅτι λέγει [P om. καὶ — λέγει]· ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα μου; [Pesch add. Καὶ ἔλεγον] τί οὖν τοῦτο μικρόν, ὃ λέγει [Pesch add. οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ].

Daneben stellt sich von selbst a b c ff[2] r [17] dixerunt ergo discipuli ejus ad invicem (b alterutrum): quid est hoc quod dicit (b dicet, a c dixit) nobis (so mit Pesch): modicum (r pusillum, a ecce pusillum) et non videbitis me et iterum modicum (r et iterum pusillum, a et post pusillum) et videbitis me et quod dixit (c et quia ait — b ff[e] r om. und liest: me et quia eo [r vado] ad patrem): vado ad patrem meum (a eo ad patrem — b quia vado ad patrem)? [18] quid est hoc pusillum (b modicum)? Non intellegimus (b r nescimus) quid loquitur (a c ff[c] dixit, r dicat).

Der Klarheit halber setze ich Vs. 18 nach ff[2] c noch einmal her: dicebant ergo (ff[2] igitur — vgl. Pesch): quid est hoc quod dicit (ff[2] om. quod dicit) modicum nescimus quod loquitur.[2]

Niemand wird die Identität dieser Textformen leugnen, denen, wie aus dem ἐκ τῶν μαθητῶν hervorgeht, alle übrigen, die dies charakteristische Wort haben, als eine andere Rezension gegenüber stehen. Dies sind die Griechen allzumal, D wie ℵBAΔ, dazu Memph Sahide Arm Philx Hrs, aber auch Altlateiner kommen dazu, denn q e bieten: [17] dicebant (q dixerunt) ergo ex discipulis ejus ad invicem (q intra se): Quid est hoc quod dicit (q dicet) nobis: pusillum et non videbitis me et iterum pusillum et videbitis me et quoniam eo (q vado) ad

[1] Man beobachte die künstliche Verschrobenheit des θεωρεῖτε neben den folgenden ὄψεσθε, die schon Vs. 16 einsetzt und in 20 fortgeht. θεωρῶ ist auch ܚܙܐ und von ὁρῶ nicht zu scheiden.

[2] Man beachte, daß loqui Übersetzung von λαλεῖν ist, dicere aber von λέγειν, welches D* hier hat. — Zu vergleichen ist weiter der Äth, der Vs. 18 sagt: Et dixerunt: Quid hoc quod dicit nobis modicum, non scimus und B, der auch nur οὐκ οἴδαμεν hat und τί λαλεῖ ausläßt.

patrem? [18] Dicebant ergo: Quid est hoc quod dicit pusillum? Nescimus quid loquitur. (So q, aber e [18] quid est pusillum non scimus quid loquitur.)

Die letztere Form ist buchstäblich die der Griechen, wie sie von den neuen Herausgebern geboten wird, nur daß Westc.-H. aus Liebe zu B das τί λαλεῖ einklammern. Und diese ganze Form ist doch nun angesichts der eben dargelegten kritischen Verhältnisse sekundäre Korrektur, damit nicht alle Jünger so beschränkt erscheinen! Wer den ältesten Text herausgeben will, hat die erste Form auf die syrolateinische Übereinstimmung hin zu geben. Die Syrer selbst zeugen auch chronologisch entscheidend, denn die alten haben die erste, Philx und Hrs die zweite Form. Blass hat das Verhältnis nicht durchschaut, er kanzelliert den Vs. 17[b] und läßt nur stehen: Εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους· [18] τί ἐστιν τὸ μικρόν;

Vs. 19 was sie wünschten ihn zu fragen = ܚܙܐ ܕܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܡܫܐܠܘܬܗ. Damit wird der Kern der Sache getroffen, er weiß, nicht daß sie ihn fragen wollen — das merken andere Menschen bekanntlich auch — sondern: was sie ihn fragen wollen. Das drückt auch D deutlich aus mit ἤθελον ἐπερωτῆσαι περὶ τούτου. Pesch streicht das ܚܙܐ, dann bleibt: wußte, daß sie ihn fragen wollten, was in Tatian arab. übergeht und so in allen Übersetzungen steht. Es handelt sich nur um die Fassung des ὅτι, das nicht „daß“ bedeutet, sondern ὅ τι quid ist. Damit hängt zusammen, daß Syrsin fortfährt: Sprach er zu ihnen: Ihr wünschet dies, was ich euch gesagt habe: Ein wenig usw. statt des περὶ τούτου ζητεῖτε κτλ., das Pesch in den Text bringt und das allgemein gelesen wird. Hier ist die innere Güte des Textes auf Seiten des Syrsin, alle andern verurteilen sich selbst durch ihr Mißverstehen des ὅτι in der ersten Vershälfte. Syrsin drückt aus λέγει αὐτοῖς· ζητεῖτε τοῦτο ὅτι εἶπον. Ješu' sagt sofort, was sie wissen möchten.

Vs. 20 weinen, klagen und seufzen. Von Pesch wird das dritte Verbum ܘܬܬܬܢܚܘܢ = στενάζειν, seufzen, gestrichen; die Rhetorik spricht für nur zwei Verba, und das dritte dürfte durch Kombination zweier Lesarten in den Text gekommen sein. Denn statt καὶ θρηνήσετε hat Λ^2. 124 al[4] καὶ πενθήσετε, was dann in den Altlateinern wirksam wird, unter denen c r ff[2] flebitis (ff[2] fletis) et lugebitis = πενθεῖν haben, während Cyprian 299. 334 plorabitis et plangetis bietet und a b c ff[2] r flebitis et lugebitis ausdrücken. Wenn man nicht diese Konflation annimmt, so wird man doppelte Übersetzung desselben Wortes — also eine nicht definitive Wortwahl des Übersetzers — vermuten müssen. — Ihr werdet sorgen = ܬܐܨܦܘܢ, das sonst für μεριμνᾶν gebraucht wird. Matth 10, 19,

Luk 12, 11, welche Stellen hier dem Evangelisten gedanklich zu Grunde liegen, haben eben dies μεριμνᾶν. Sollte es echt sein? Und später in das allgemeine λυπεῖσθαι verwaschen?

Vs. 21 der Tag ihres Gebärens = ܝܘܡܗ, ἡμέρα wie Syrsin Pesch und danach Tatian arab. D. 248. Altlat abceff²r. Die jüngere Schicht Philx Hrs hat ὥρα, wie Memph Sahid Arm Ulf (hveila) Hieron und danach q. Wenn nun ℵBA ὥρα haben, gehören sie dann wirklich zur ältesten Schicht?

gedenkt sie nicht ihrer Qual = οὐ μνημονεύει Syrsin Pesch Tatian arab. q statt οὐκέτι der jüngeren Schicht Philx Hrs Arm auch D. Das einfache οὐ ist fühlbar feiner als das grobe οὐκέτι.

Vs. 22 aber ich werde euch abermals sehen ist sicher. Die Ergänzung ܠܟܘܢ ܬܘܒ ܐܚܙܝܟܘܢ geht in die Zeile hinein.

Vs. 23 fordern werdet von meinem Vater in meinem Namen — wird er euch geben. So verbindet auch Pesch Philx Hrs Arm Ulf Äth Memph und die Lateiner außer d übereinstimmend mit AD al. Nur der Sahide hat die in ℵBΔCL al beliebte Stellung δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου. — Ist es wirklich nicht paradox, das zu sagen, auch wenn man die abschwächende Erklärung des „in meinem Namen" durch „anstatt meiner" annimmt? Und hat man die Lesart überhaupt angesichts der Zeugenreihen anzuerkennen? Aus Vs. 24 geht klar hervor, daß in Vs. 23 das ἐν ὀνόματί μου zu ἄν (τι) αἰτήσητε gehört und nicht zu δώσει, denn es bildet den Gegensatz ἕως ἄρτι οὐκ ἠτήσατε ἐν τῷ ὀνόματί μου. Damit ist die Lesart von ℵBΔ, die vermöge ihrer unzureichenden Prinzipien Tregelles, Tischendorf, Westc.-H. in den Text genommen haben, verurteilt. Das richtige Verständnis wird durch 1 Joh 5, 14 gegeben, die metaphysische Lösung liegt in der Einheit des zum Vater gegangenen Logos mit dem Vater selbst. — Der Unterschied des ἐρωτᾶν und αἰτεῖν wird im Syrischen nicht gewahrt, alle Übersetzer gebrauchen für beides ܫܐܠ, wodurch das Verständnis beeinträchtigt wird.

Aber im Griechischen ist das ἐρωτᾶν Vs. 23ᵃ Antwort auf das ἐρωτᾶν Vs. 19. Es hat mit dem αἰτεῖν in 23ᵇ gar nichts zu tun, welches auf 14, 13 (15, 7, 16) zurückweist.

Dann klafft aber in Vs. 23 eine Lücke, es ist nicht direkt Zusammengehöriges nebeneinander gerückt. Die Verbindung von 16—23ᵃ ist ganz klar: Ješu' weiß, daß die Jünger über den Sinn des Wortes: Ein wenig und ihr werdet usw. unklar sind. Er wartet die formell ausgesprochene Frage nicht ab, sondern erklärt ihnen sofort, daß sein Hingang ihnen Trauer bringt, die seine Wiederkehr in Freude verwandeln wird, in der sie die Trauer vergessen, wie ein Weib den Schmerz der Geburt vergißt, wenn sie ein Kind in ihrem Arme

hält. Daß diese Wiederkehr die mystische ist, die in der Erscheinung des Paraklet liegt, ist unverkennbar, die zweite Parusie mit dem Weltgerichte kann nicht gemeint sein. Überdies wären dann die Jünger ohne Trost und Freude hingegangen, da sie diese Parusie nun eben nicht erlebt haben. Tritt aber jener Zustand der mystischen Wiederkehr Ješu' für die Jünger ein, der mit dem Erscheinen des Parakleten, welcher sie εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν oder ἐν πάσῃ ἀληθείᾳ Vs. 13 führt, identisch ist, dann haben sie nichts mehr zu fragen, darum: An jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen, ἐρωτᾶν. Das Folgende ist dann keine weitere Ausführung des Gesagten, sondern ein abschließendes Moment, das mit dem αἰτεῖν eingeführt wird. Ihr eins mit mir, ich eins mit dem Vater, zu dem ich gehe und mystisch zu euch wiederkehre — was ihr in diesem Zustande der religiösen Höhe bittet, das wird euch gewährt, denn Unwürdiges zu bitten ist in dieser Höhe unmöglich. Matth 21, 22 ist die Urform, welche hier sublimiert erscheint.

Vs. 25. Hier folgt die letzte und hüllenlose Erklärung über das innerste Wesen der Religion, d. h. die direkte Beziehung zwischen Gott und Mensch. Bisher hat Ješu' „dieses“ = ταῦτα, nämlich die Frage des Gebetes, des αἰτεῖν τι τὸν πατέρα, in umschreibender Rede behandelt. Jetzt wird er frei heraussagen, daß die bisher gebrauchte Vorstellung des Gebetes in seinem Namen nur sinnbildlich gilt, weil der Beter seiner Vermittelung nicht mehr bedarf, weil er in unmittelbarer Berührung mit dem Vater steht. Das, was Ješu' vermittelt, ist nicht die Erhörung eines einzelnen Gebetes — αἰτεῖν τι —, sondern die vollständige Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Und diese kann er vermitteln, wenn der Mensch ihm glaubt, daß seine Lehre die Wahrheit ist, daß sie wie er vom Vater kommt. Das wird Vs. 26—27 über allen Zweifel klar.

Wenn Syrsin nur hat: es kommt aber die Stunde, daß ich frei heraus euch anzeige, und das schulmeisterliche Zwischenglied nach ὅτε, was Syrsin als ὅτι gelesen hat, — also das ὅτι + οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ + ἐν παρρησίᾳ ausläßt, so ist das eine eminente Verbesserung des Textes, die Blass sofort anerkannt hat, obwohl Syrsin damit ganz allein steht. Nur hätte Blass auch das ὅτε in ὅτι wandeln sollen. Ob Syrsin ἀπαγγελῶ gelesen — er schreibt ܐܚܘܝܟܘܢ = monstrabo vobis, 14, 22 = ἐμφανίζω, ist mir nicht sicher, zumal statt adnuntiabo in r indicabo, in b c manifestabo steht.

Vs. 26. An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen fordern und ich sage euch nicht, daß ich = καὶ οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω. So auch Philx, aber c übergeht das ἐγώ, das auch

in Hrs fehlt, der nur דאנא בעא nicht aber דאנא אבעא hat. Dies ἐγώ, obwohl außer den genannten Zeugen überall gelesen, ist falsch und mit Blass zu streichen, der sich auch auf Nonnus beruft, denn es legt auf das ich einen ganz verkehrten Akzent. — Blass streicht auch das ὑμῖν mit Nonnus gegen alle übrigen Zeugen, und auch das ist richtig, das ὑμῖν verdirbt den Sinn. Nicht „euch" sage ich das, sondern ich sage ganz allgemein. Der Satz bedeutet: Ihr werdet, wenn ihr die volle Wahrheit über meinen Vater vernommen habt, ihn in meinem Namen bitten, wobei ich ihn nicht (weiter) fragen werde, weil er selbst euch liebt, also meine Interzession wegfällt, sofern ihr in dem Verhältnis der Liebe zu mir steht und des Glaubens gewiß seid, daß ich von Gott ausgegangen bin. Liebe und Glaube zu Ješu' bringt sie in unmittelbaren Kontakt mit dem Vater, so daß alle weitere Vermittelung aufhört, wie oben gesagt ist.

Hat man diesen Sinn erkannt, so wird die Lesart αἰτήσασθε (-σθαι א) (Imperativ) in א. 1. a (petite) verhältnismäßig indifferent. Ob man denkt: An jenem Tage fordert oder werdet ihr fordern, meiner Interzession bedarf es nicht, das kommt auf dasselbe hinaus. Selbst wenn man konditional denkt: Falls ihr bittet, so wird der Sinn nicht geändert. Wenn endlich das περὶ ὑμῶν = ܥܠ ܐܦܝ̈ܟܘܢ Syrsin = ܥܠܝܟܘܢ Pesch = ܡܛܠܬܟܘܢ Philx = על דטבכון Hrs in bce 36 Cyrill. Act. 49 Augustin Tri. nicht erscheint, so ist das kein Schaden, der Text ist ohne diese Worte besser, und Blass hat sie gestrichen. Syrsin steht hier schon auf späterer Stufe. Ganz eigen ist Pesch, die Tatian buchstäblich übersetzt mit ܒܗܘ ܝܘܡܐ ܕܬܫܐܠܘܢ = فى ذلك اليوم الذى تسألون = illo die quidquid petetis etc.

Vs. 27—30. Die Überarbeitung setzt sich fort, das ἐγώ in πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ist mit Blass zu streichen, nach Syrsin b, weil es einen falschen Ton auf das „ich" legt, zu dem hier kein Gegensatz vorkommt. Im Übrigen aber erstreckt sich die Überarbeitung auf folgende Punkte:

1. daß ich von Gott ausgegangen bin, also παρὰ θεοῦ. So Syrsin mit A Δ al. Altlat a b c e ff[2] q r δ f Hieron Ulf Arm Äth Philx Hrs, dagegen haben Pesch Memph Sahide D παρὰ τοῦ πατρός mit B א[ac] C*LX. 77. 249.

2. Das in Syrsin fehlende ἐξῆλθον ἐκ oder παρὰ τοῦ πατρός, das auch in D b ff[2*] fehlt, ist in Pesch eingesetzt, also jüngerer Zusatz, den Philx und Hrs aufweisen, letzterer sogar in der Form ἐξῆλθον γάρ. Schulmeisterliche Belehrung!

3. Das in Syrsin fehlende ἀφίημι τὸν κόσμον ist in Pesch als ܫܒܩ ܐܢܐ ܠܥܠܡܐ vorhanden, ebenso in Philx Hrs.

4. Wo Syrsin Vs. 30 sagt: daß du nicht bedarfst, daß du einen Menschen fragst, ist in Pesch korrigiert: daß ein Mensch dich fragt = ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ, wie allgemein gelesen wird.

Das Ganze erhält Licht durch die gewissenhafte Benutzung der Altlateiner. Sie zerfallen in drei Gruppen; was beiden gemeinsam ist, ist durch fette Schrift bezeichnet. Es sind folgende:

I. a b ff^2 [27] **et creditis** [a credidistis] **quia** [+ ego ff^2 — quoniam ego a] **a Deo exivi** [ff^2 manus secunda add. exivi a patre] [+ et b ff^2] **veni in** hunc **mundum iterum relinquo** [+ hunc a] **mundum et vado ad patrem.**

[30] in hoc credimus [ff^2 dixi vobis statt credimus] quia [quoniam b] a Deo existi [venisti a].

II. c δ q r [27] **et creditis** [credidistis δ e q] **quia** [quoniam r] ego **a Deo exivi** [+ et r] a patre [a Deo exivi. Exivi a patre c q] et **veni** [r bloß veni] **in** [+ hunc c δ e q] **mundum** [e saeculum] [+ et c δ] **iterum relinquo** [+ hunc δ c e r] **mundum** [saeculum r] **et vado** [ibo e] **ad patrem** [+ meum c].

[30] in hoc [sed c] credimus quia a Deo existi [existis e].

III. d [27] et credidistis quoniam ego a patre exivi et veni in hunc mundum. Iterum dimitto hunc mundum et vado ad patrem.

[30] in hoc credimus quoniam a Deo existi.

Ad 2. In I. fehlt das ἐξῆλθον ἐκ oder παρὰ τοῦ πατρός wie in Syrsin. In II. sehen wir, wie sich das a patre in δ e zuerst als erklärende Glosse zu a Deo stellt, die dann in c q zum Satze exivi a patre = ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός ausgebaut erscheint, der dann von der zweiten Hand in ff^2 nachgetragen ist. Dies a patre = παρὰ τοῦ πατρός verdrängt dann aus den Anfangsworten ἐξῆλθον παρὰ τοῦ θεοῦ das τοῦ θεοῦ, so daß auch hier schon παρὰ τοῦ πατρός gelesen wird. Vgl. sub 1. Dabei ist aus dem in Vs. 30 allgemein überlieferten παρὰ (ἀπὸ) θεοῦ zu entnehmen, daß so auch in Vs. 27 zu lesen ist, während das πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα daneben möglich bleibt.

Ad 3. Das ἀφίημι τὸν κόσμον haben alle Altlateiner. Es fragt sich, ob es aus Versehen in Syrsin fehlt. Das ist aber nicht notwendig anzunehmen wegen des iterum ohne et, welches nur in c δ auftritt. Wenn nun Syrsin sagt: ܐܬܝܬ ܠܥܠܡܐ ܘܬܘܒ ܐܙܠ ܐܢܐ = ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον καὶ πάλιν πορεύομαι (πρὸς τὸν πατέρα), so verbindet er das πάλιν nicht mit ἀφίημι, sondern mit πορεύομαι und nun haben wir den richtigen Gegensatz ἐξῆλθον . . . καὶ πάλιν πορεύομαι. Gedanklich wird in Syrsin nichts vermißt, und wenn das ἐξῆλθον ἐκ (παρὰ) τοῦ πατρὸς fällt, welches auch Blass getilgt hat, dann kann man sich nicht mehr auf den chiastischen Parallelismus der vier

Glieder berufen. — Aber ἀφίημι ist ein johanneisch beliebtes Wort. Ob das nun redaktoriell ist oder einer zweiten Revision des Autors selbst zuzuschreiben sein mag —?

Ad 4. Höchst schwierig und weittragend ist die Frage, ob Vs. 30 mit Syrsin ἵνα τινὰ ἐρωτᾷς oder mit allen Zeugen gegen ihn ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ das echte ist.

Die einfache Logik scheint für Syrsin zu sein: wer Alles weiß, braucht Niemand zu fragen. Aber gerade das spricht gegen Syrsin, eine solche Platitüde wäre nicht zu der Schwierigkeit des ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ verändert worden, zumal diese Textform ganz allgemein überliefert wird, während die Platitüde nur in Syrsin vorliegt. Läßt man sich nicht blenden, so wird man Syrsin verwerfen. Dann aber geht ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ zurück auf Vs. 19, wo Ješu' ungefragt den Gegenstand bezeichnet, den die Jünger wissen möchten, und der Unterschied der Verba ἐρωτᾶν Vs. 19, 23, 30 und αἰτεῖν Vs. 23[b]—24, 26[a] wird im höchsten Maße drückend. Da der Fortschritt der Erzählung auf den Versen mit ἐρωτᾶν beruht, so entsteht der Schein, daß die Verse mit αἰτεῖν ungehörig sind und einer Redaktion ihr Dasein verdanken. Der Fortschritt ist dieser: Vs. 19. Ješu' kennt den fraglichen Punkt, den er in der παροιμία des Nichtsehens und dann Wiedersehens vorgetragen hat. Er erläutert diese παροιμία durch die Verkündigung, daß sie Trauer und dann doch Freude haben werden, gleich wie ein Weib bei und nach der Geburt eines Kindes. Dieser Sinn wird ganz sichergestellt durch die Worte πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, diese Freude ist unentreißbar, d. i. tief innerlich, und die Jünger werden dann Nichts mehr fragen, — weil sie alles wissen, da der Paraklet, der Geist der Wahrheit bei ihnen ist. Vs. 25. Dies habe ich euch in παροιμίαις vorgetragen,[1] d. h. die Ausdrücke Paraklet, Sehen, Nichtsehen sind sinnbildlich für geistige Prozesse im religiösen Gemüte, die Gott selbst schafft, — aber die Zeit der Parömie ist vorbei, jetzt rede ich deutlich, und dann sage ich nicht mehr, daß der Vater in eurem Interesse frage, denn ihr seid zu ihm in das Verhältnis der Unmittelbarkeit gerückt, durch mich, der ich von ihm komme. Vs. 29. Nun erklären die Jünger, daß Ješu' klar ohne Bild geredet hat, sie sehen, daß er freiwillig und wissend spricht und nicht nötig hat, gefragt zu werden. Das wird Grund für sie, an seine göttliche Herkunft zu glauben.

Hier ist alles mit αἰτεῖν Gesagte ausgeschlossen, welches den Sinn durchbricht und zerstört; die innere Mystik hat nichts mit dem

---

[1] Dies Wort hat nur Johannes (und 2 Petr 2, 22), umgekehrt hat Johannes das παραβολή der Synoptiker niemals.

Erbitten gewünschter Gegenstände (αἰτεῖν τι und δώσει Vs. 23) zu tun. Das ganze Verhältnis wird klar, wenn man die Einschiebungen durch verschiedene Typen unterschieden vor sich sieht, wobei die aus unserer textkritischen Analyse sich ergebenden ältesten Formen eingesetzt sind: 19 Ἔγνω δὲ Ἰησοῦς ὅ τι ἤθελον αὐτὸν ἐρωτᾶν: Εἶπεν αὐτοῖς· θέλετε (ζητεῖτε) τοῦτο, ὅτι εἶπον ὑμῖν· μικρὸν καὶ οὐκ ὄψεσθέ (θεωρεῖτε ?!) με καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, 20 ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε (καὶ στενάξετε ?) καὶ ὁ κόσμος χαρήσεται. Ὑμεῖς μεριμνήσετε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται. 21 Ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ὅταν γεννήσῃ οὐ μνημονεύει τῆς θλίψεως αὐτῆς διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον. 22 Καὶ ὑμεῖς νῦν λύπην ἔχετε, πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς ἀρεῖ ἀφ' ὑμῶν, 23 καὶ ἐν ταύτῃ (ἐκείνῃ ?) τῇ ἡμέρᾳ οὐδὲν ἐμὲ ἐρωτήσετε. 23b Ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα μου ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν. 24 Ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε ἐν τῷ ὀνόματί μου, αἰτεῖτε καὶ λήψεσθε ἵνα ᾖ ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη. 25 Ταῦτα λελάληκα μεθ' ὑμῶν ἐν παροιμίαις,[1] ἔρχεται δὲ (ἡ?) ὥρα ὅτι ἐν παρρησίᾳ ἀναγγελῶ[2] περὶ τοῦ πατρός μου. 26 Ἐν ταύτῃ (ἐκείνῃ) τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσετε καὶ οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα μου περὶ ὑμῶν, 27 ἀλλ' ὁ πατήρ μου φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς πεφιλήκατέ με καὶ πεπιστεύκατε, ὅτι παρὰ θεοῦ ἐξῆλθον. 28 Ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον καὶ πάλιν[3] πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. 29 Εἶπον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Ἴδε καὶ νῦν ἐν παρρησίᾳ[4] λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδὲ μίαν εἶπας ἡμῖν. 30 Νῦν οἴδαμεν ὅτι πάντα οἶδας καὶ οὐ χρείαν ἔχεις (cf. 2, 25) ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ [Syrsin ἵνα τινὰ ἐρωτᾷς!]. Ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι παρὰ θεοῦ ἀπεστάλης (cf. Joh 1, 6 und 3, 2). 31 Ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς· Ἄρτι πιστεύετέ μοι, ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν κτλ.

Vs. 31. Jetzt, siehe, glaubt ihr mir, aber bald, so schreitet der Gedanke fort, wird euer Glaube an meine Worte wanken. Syrsin las ἄρτι ἰδοὺ πιστεύετέ μοι, bei allen übrigen fehlt ἰδού und μοι. Dann

---

[1] Dieser Plural wird durch Vs. 29 geboten, wo durch παροιμίαν οὐδεμίαν vorausgesetzt wird, daß mehrfach παροιμίαι vorgetragen sind. An sich würde Syrsin auch ἐν παροιμίᾳ gefaßt werden können, und es fragt sich, ob das nicht vorzuziehen ist.

[2] Syrsin hat ܐܚܘܝܟܘܢ = monstrabo vobis. Dies Verbum dient wie ἀναγγέλλειν der LXX 2 Sam 19, 6 (7) Job 32, 6 Daniel Theod 2, 26; 9, 23 zur Wiedergabe des hebr. הגיד, הוריע und חוי. Es deckt also ἀναγγέλλω. Daß aber Syrsin Joh 16, 14, 15 dafür ܐܣܒܪ schreibt, wo dann Pesch korrigiert, erregt Bedenken, da es sonst ἐμφανίζειν oder δεικνύειν ist.

[3] Hier bleibt fraglich, ob man das ἀφίημι τὸν κόσμον mit den Altlateinern einzustellen oder mit Syrsin zu übergehen hat.

[4] Syrsin gibt dies Wort je nach den Umständen verschieden wieder. Hier und 10, 24; 11, 14 hat er ܦܫܝܩܐܝܬ, d. h. einfach, schlicht, ohne Umschweife.

wird an πιστεύετε gerüttelt, es soll Imperativ sein Pesch[1] ð Äth, es soll Frage sein Arm, und richtig ist es doch nur Präsens, wie es Syrsin gefaßt hat.

Vs. 32 *ein jeder zu seiner Stelle*, genauer *zu seinem Orte* = εἰς τὰ ἴδια. Das auf die Flucht der Jünger in der Nacht der Gefangennahme zu beschränken, ist gegen den Wortsinn. Es heißt: sie gehen nach Hause. Das ist im Einklange mit Matthäus, wo sie nach Galiläa gehen und in hellem Widerspruche mit Lukas, der sie in Jerusalem bleiben und nicht zerstreut werden, sondern einmütig zusammen bleiben läßt Luk 24, 33.

Vs. 33. *Dieses habe ich gesagt*, Syrsin ohne ὑμῖν, das Pesch nachträgt, und weiter Syrsin καὶ ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἕξετε, wo er καί allein hat, das Futurum ἕξετε aber mit D d a b c ff² q r Äth. Dies allein ist der Situation gemäß, das Präsens ἔχετε konnte nur aus der spätern Erfahrung gesagt werden. Es steht in Pesch Philx Memph Sahid B ℵ A, ist also wohl ägyptischer (hesychianischer) Text. — Das ganze ἐν τῷ κόσμῳ — ἕξετε fehlt in Hrs und in Δ, in welchem aber als Übersetzung von ἀλλὰ θαρσεῖτε geschrieben ist: sed pressuram habebitis, so daß ð doch für das Futurum eintritt. Abseits stehen e und Arm, welche das ἵνα auf beide Verba wirken lassen: *ut in me pacem habeatis, in saeculo autem tristitiam habeatis*, wenn in Arm nicht an zweiter Stelle das Futurum ունիցիք korrigiert wird. — Diese Auffassung aber ist sachlich unzulässig, obwohl sie schon bei Cyprian 119. 335. 406, Appendix 246 vorliegt: Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis, in saeculo autem pressuram; sed fidite, quoniam ego vici saeculum, in dessen Mss. dann mundus an Stelle von saeculum vordringt.

Der Abschluß der Reden in Form des Gebetes.

Die letzte religiöse Enthüllung ist gemacht, die Gläubigen stehen in einem direkten Verhältnisse zu Gott, bei dem jede Vermittelung im Einzelnen fortfallen kann und muß, weil die Vermittelung ein für allemal vollzogen ist. Der Mittler ist Ješu', dem dies sein Werk vom Vater aufgegeben ist, das er nun vollendet hat, und das er endlich in seinem eigentlichen Wesen, d. h. in seiner göttlichen Herkunft anerkannt sieht.

---

[1] Pesch verbindet: Glaubet, daß siehe die Stunde kommt, und das geht in den arab. Tatian über صدقوا بان ساعة تاتى. Dies zu den übrigen Beweisen, daß der Text nach Pesch gemacht ist.

Darum hat er den Jüngern nichts mehr zu sagen, nur an den Vater richtet sich die letzte Betrachtung, mit ihm weiß sich Ješu' einig, von ihm erbittet er — er fühlt sich also ihm untergeben, nicht an Macht, aber an Wesen gleich, und das ist echt mystisch — die Herrlichkeit, die er vor seinem Ausgang vom Vater gehabt hat, jetzt, wo er die Welt überwunden hat.

Das kritische Interesse konzentriert sich auf folgende Stellen: Vs. 2 **daß er** Allem, was du ihm gegeben hast = ἵνα πᾶν ... δώσῃ αὐτῷ mit Pesch gegen Philx Hrs, die αὐτοῖς ausdrücken. Damit ist αὐτῷ als alte syrische Lesart erkannt, die mit א* 1. 22. 38. c e f ff² Hilarius 43, 812, 814, 1008 stimmt. Nach B und der griechischen Masse wird jetzt αὐτοῖς ediert, 69 und Arm drücken keins von beiden aus. Seltsamerweise ediert Blass aus D ἵνα ... πᾶν ἔχῃ gegen beide Zeugenreihen. Ich muß αὐτῷ für echt ansehen. Übrigens steht δώσῃ א^cAC al Chrysost 4, 949, δώσει BΔ al, δῷς L, δώσω א* — bloß δῷ Chrysost 8, 542. Dann fehlt δὲ nach αὕτη Vs. 3 in Syrsin L Memph Cod Qp Arm, und dann hat Äth καὶ αὕτη.

Vs. 3. Der Satz macht im Gebete einen belehrenden, nicht unmittelbaren Eindruck. Der Eindruck verstärkt sich im zweiten Teile: und den du gesandt hast Ješu' — nun entweder Christus und dann ist es die spätere Form des Eigennamens vgl. Mark P. 4 ff. — oder Ješu' den Messias und dann wird eine Qualität Ješu' hervorgehoben, die sonst im Johannes 10, 25 schon erloschen ist. In 1, 42; 4, 25 und sonst sind es Juden, die nach dem Messias fragen, aber 20, 31 wird die Messianität gerade nicht betont, sondern in der Form abgelehnt, daß zu verstehen ist: Der euch als Messias geltende Ješu' ist in Wahrheit etwas ganz anderes, nämlich der Sohn Gottes, und wir werden sofort auch noch einen stark jüdischen Zug in unserm Gebete finden.

Daß sich Ješu' hier mit seinem spätern in der Gemeinde gebrauchten Namen Jesus Christus genannt hätte, wäre seltsam. Verständlich wird es nur, wenn dies Gebet als eine auf Grund der Gemütsstimmung Ješu', welche sich der Erzähler vorstellte und in sich möglichst reproduzierte, künstlerisch poetisch erzeugte Komposition begriffen wird. So schreiben die Historiker jener Zeit ohne alle Sorge um die reale Richtigkeit ihrer Reden, so tun auch die Synoptiker in der Gethsemaneszene, bei der Ješu' keinen Zeugen hatte. Wenn man nun auch den Verstoß gegen die Historizität nicht urgieren will, so sollte man ihn doch nicht leugnen und damit entschuldigen, „daß hier die Erläuterung des Evangelisten sich in die freie Reproduktion des Gebetes (?) einmischt.“ Es bedarf übrigens auch gar keiner besondern Hervorhebung des Falles, denn, obwohl etwas augenfälliger, ist es doch nicht verschieden von der Methode,

mit der Ješu' unbedenklich lange Reden und Erklärungen in den Mund gelegt werden, die kein sterbliches Ohr aus seinem Munde als Ohrenzeuge vernommen hat. Wer hat das Gespräch mit Nikodemus, das mit der Samariterin, als die Jünger 4, 8 in die Stadt gegangen waren, gehört, wer aufgezeichnet? So frei wie dort, arbeitet der Verfasser auch hier. Darum ist der von den ältesten Zeugen ohne Schwankung (vgl. Cyprian 63) überlieferte Text auch nicht anzufechten, den man leicht durch Streichung der Worte Ἰησοῦ Χριστοῦ oder καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν von dem Anstoße befreien konnte. Der Text ist echt als Produkt des Schriftstellers, unecht als eigenes Wort Ješu'.

Vs. 5. Gieb mir die Herrlichkeit, du mein Vater, von dir her, von der, welche du mir gegeben hast, bevor die Welt war. Hier drückt Syrsin aus δόξασόν με oder δός μοι δόξαν, σὺ πάτερ μου, **παρὰ σοῦ**[1] ἀφ' ἧς ἔδωκάς μοι πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι oder εἶναι und läßt das schließende παρά σοι der Griechen fort. In Pesch Philx Hrs ist das auf die griechische Form gebracht. Aus den Altlateinern sieht man, daß das erste παρὰ σεαυτῷ (Syrsin παρὰ σοῦ) fest, das zweite aber Wanderwort ist und zum Teile ganz fehlt. Denn es lauten:

I. a f q et nunc honorifica (f glorifica) me **tu** pater apud te ipsum (f om. apud te ipsum) gloria (f gloriam) quam (q illo honore quem) habebam (f q habui) apud te (t add. ipsum) (q om. apud te) antequam (f priusquam) mundus esset (q add. apud te). Hier ist apud te Wanderwort, in q steht es hinten, in a f vorne.

II. b c e ff[2] et nunc clarifica me **tu** pater apud temet (e te ipsum) claritate (b claritatem) quam habui priusquam mundus esset apud te. Das apud te ist allgemein hinten, aber diese Textform zitiert Cyprian und in ihm fehlt es ganz wie Codex Bambergensis, wo es lautet: et nunc clarifica me tu pater apud temet ipsum claritatem (= b in Cod. Monac. erste Copie ad A Saec. VII) quam habui priusquam mundus esset. Ebenso fehlt es bei Irenaeus IV, 25, 1 im Codex Claramontanus, in dem der Text lautet: Pater clarifica me claritate quam habui priusquam mundus fieret.

III. r bietet nur: et nunc honorifica (m)e tu pater apud te. Hier wird klar, daß das zweite παρά σοι zu streichen ist.

---

[1] Das ܡܢ ܠܘܬܟ ist παρά σου vgl. 17, 8; 7, 29; 15, 26; 16, 27. Pesch streicht das ܡܢ und dann ist es παρά σοι. Wenn die Lateiner vielfach apud te haben, so lasen sie σοι, wird daraus te ipsum, so lag σεαυτῷ vor. — Auch Tatian in Kod. B drückt durch من قبلك das ܡܢ ܠܘܬܟ = παρά σου aus, aber an falscher Stelle.

IV. Stellt sich dazu der Äth mit: Et nunc quidem tu o pater glorifica me gloria mea, quae fuit apud te antequam crearetur mundus.

Die Frage spitzt sich dann dahin zu, ob ἧς εἶχον oder (ἀφ') ἧς ἔδωκας zu lesen ist, und παρὰ σεαυτοῦ oder παρὰ σεαυτῷ, und darüber muß die Exegese befinden. Die Konstruktion δόξασόν με δόξαν semitisiert.

Vs. 6. Das Verkünden des Namens — zur Bezeichnung der Offenbarung des Wesens — ist zwar sicher nicht auf den שם המפורש zu beziehen, aber zweifellos im Grundgedanken ganz spezifisch jüdisch. Ein Zeichen des jüdischen Denkens im tiefsten Gemütsgrunde des Verfassers. 2 Chr 6, 32. Ps 22, 23; 8, 2; 83, 17; 102, 16; 145, 21. Jes 63, 16. Exod 23, 21. 1 Kng 8, 29. Neh 1, 11. — Und zum Zeichen der Wichtigkeit dieses Gedankens für ihn wiederholt er ihn Vs. 26.

Vs. 7. Und jetzt weiß ich Syrsin Pesch und Tatian in Cod. A (الان علمت[1]), also ἔγνωκα, wogegen Philx Hrs als jüngere Schicht ܝܕܥܘ = ἔγνωκαν zeigen. Aber auch in ihnen ist der Singular ἔγνωκα nicht wirklich getilgt, denn im Palaestinian Lectionary P. 52 haben Cod. AB ידעת Sing. und nur C ידעו Plur. und im Philx hat White am Rande ܝܕܥܬ = ἔγνωκα. Die ganze syrische Reihe haftet also am Singular. Sie ist in Übereinstimmung mit Altlat a b c e f ff^{2} q (r ist verstümmelt), mit den Minuskeln 7. 118. 32^{ev}. 36^{ev}. 44^{ev}. 60^{ev} (ἔγνωκα) und mit א ἔγνων. Ja auch mit A, wo die Faksimilierung ἔγνωκα ohne Strich über dem α zeigt. Damit stimmt Ulf (ufkunda) und Sahide (ⲁⲓⲉⲓⲙⲓ). Dieser Konsens der Syrer, Lateiner, des Konstantinopeler Textes in Ulf, den auch Chrysostomus 8, 547 kennt, des ägyptischen des Sahiden, der Griechen sogar in א wird von der heutigen Kritik ganz naiv bei Seite geschoben, weil A? B C D[2] L al nebst Memph dem gedruckten Äth und Armenier (wenn es wirklich so ist) bieten, was in der syrischen Reihe deutlich als jüngere Schicht zu erkennen ist, was auch für die Lateiner gilt, bei denen Hieronymus cognoverunt hat. Trost gewähren einige patristische Zitate, die besagen, daß der Singular keinen Sinn gäbe. Daß er weit älter bezeugt und in der Tat aus dogmatischen Gründen beseitigt ist, das will niemand sehen, und doch liegt es auf der Hand. Darf man den inkarnierten Logos, der alles weiß, wirklich sagen lassen, daß er über einen so wichtigen Punkt erst jetzt eine feste Überzeugung gewonnen habe?

---

[1] Die andere Handschrift hat علموا im Plural.

[2] Dies ist ein Musterbeispiel über den Wert der Klassifikation der „westlichen Texte“. Die wirklich dem Westen angehörigen Altlateiner haben alle den Singular, der Musterwestkodex D — den wir oft genug als etwas ganz anderes kennen gelernt haben — hat ihn nicht, sondern spaziert mit einem Ägypter und Äth Hand in Hand. Auf solchem Triebsande ist keine Textkritik zu errichten.

Damit hängt aber noch das τετήρηκαν BDL oder τετηρήκασιν AΛ al oder ἐτήρησαν ℵ 33 zusammen, das auch die Syrer (ܢܛܪܘ) bezeugen, wofür aber τετήρηκα in eff² durch servavi zur Diskussion gestellt wird. Und nun sehe man die Wirkung dieser beiden Lesarten:

Ich habe offenbart deinen Namen denen, die du mir von der Welt gegeben hast, und habe (damit) dein Wort gehalten (= das mir aufgetragene Werk ausgeführt Vs. 4); da sie meine von dir eingegebenen Worte angenommen und sicherlich erkannt und an meine Sendung geglaubt haben, so weiß ich jetzt, daß ich keiner Selbsttäuschung unterliege, sondern daß die Empfindung, von dir alle diese Worte und Aufträge empfangen zu haben, richtig ist.

Das ist ein Schluß aus dem Erfolge und Ješu' ist verherrlicht durch seine Gläubigen. Liest man aber „sie haben dein Wort gehalten“, so schwebt das ganz in der Luft. Welches Wort? Wann ist es ihnen gegeben? Und für das ἔγνωκα ὅτι . . . παρὰ σοῦ ἐστιν neben dem ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον verweist Tregelles auf Vs. 25, wo ἐγὼ δέ σε ἔγνων neben καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας wie hier nebeneinander geordnet ist. So noch im letzten Augenblick an sich selbst zweifelnd konnte der Mystiker, nicht aber der Logos sprechen. Liest man ἔγνωκαν, so geht die Logik in Vs. 7—8 betteln. Heißt es doch dann: Sie (!) wissen, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, weil ich die von dir mir übergebenen Worte ihnen weiter vermittelt habe und sie dieselben angenommen haben und meinen Ausgang von Gott erkannt und geglaubt haben. — Welche Logik: Weil sie meinen Ausgang von Gott erkannt haben, haben sie erkannt, daß alles, was Gott mir gegeben hat, — die ihm gegebenen Worte, die er vermittelt hat — von Gott ist! Das ist öde und konfus. Man hat τὸν λόγον σου τετήρηκα καὶ ἔγνωκα zu lesen und zu verbinden. Der Satz vorher schließt mit αὐτοὺς ἔδωκας, der neue beginnt: Καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκα καὶ ἔγνωκα ὅτι κτλ. Das Subjekt ist von Vs. 4 ab ἐγὼ — ἐδόξασα — ἐφανέρωσα — τετήρηκα — ἔγνωκα — ἐρωτῶ — οὐκέτι εἰμὶ — ἔρχομαι.

Vs. 8. Syrsin mit seinem ܝܗܒܬ ܐܢܐ läßt schließen, daß er τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς las, was den Text verbessert. — Merkwürdig scheint, daß abeff² das παρὰ σοῦ ἐξῆλθον auf die ῥήματα beziehen: sie erkannten, daß diese Worte von dir ausgingen.

Vs. 11—12. Mein heiliger Vater, nimm, bewahre sie in deinem Namen, da ich mit ihnen gewesen bin in der Welt, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, und keiner von ihnen ist verloren worden usw. Diesen kurzen Text bringt Pesch mit ܗܘ ܕܝܗܒܬ ܠܝ ܕܢܗܘܘܢ ܚܕ ܐܝܟܢܐ ܕܚܢܢ und ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܗܒܬ ܠܝ ܢܛܪܬ auf die Stufe der erweiterten Griechen und streicht dazu auch

das „nimm“ (ܣܒ). Die Philx und Hrs bieten diesen erweiterten Text gleichwie die Ägypter, der Arm Ulf Äth und der arab. Tatian.

Das lateinische Gegenbild zeigt, daß Syrsin den Urtext hat, dem ich auch das bei den Lateinern fehlende „nimm“ = ܣܒ zurechnen muß, da das Bewahren ein vorangehendes Annehmen bedingt. Die Altlateiner lauten a b c e ff^2 r: pater sancte serva (r ff^2 conserva) eos in nomine tuo. In ff^2 setzt dann die zweite Hand das Fehlende hinzu: quos dedisti mihi ut sint unum sicut et nos. Ganz mit ff^2 geht q in der ersten Hand.

Auf Grund dieser Betrachtungen läßt sich auch D begreifen, der in Wahrheit der syrisch-lateinischen Form ganz nahe steht, aber jetzt durch die zweite Redaktion entstellt ist, welche neu eingefügt den Schein einer Dittographie erweckt. Die Sache liegt so:

11 πάτερ ἅγιε τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου
I 12 καὶ ὅτε ἤμην μετ᾽ αὐτῶν ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου
II om. 12 ὅτε ἤμην μετ᾽ αὐτῶν ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου

I ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς } ἐφύλαξα καὶ οὐδεὶς κτλ.
II οὓς δέδωκάς μοι om. om. om. om. om. } wie ℵ B A Δ

Man halte das gegen Syrsin und die Lateiner, dann sieht man die Erweiterung ὃ δέδωκάς (nämlich welchen Namen) μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς, die in Pesch buchstäblich nachgetragen ist. Das ὃ δέδωκας ist in II. zu οὓς δέδ. gemacht, welches vom folgenden ἐφύλαξα abhängt, das in Pesch auch eingesetzt ist, da es in Syrcrt fehlt. Aber schon der Wechsel von τηρεῖν (bewahren) und φυλάττειν (schützend hüten) sollte auffallen und auf doppelte Formulierung weisen. An das II. ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου schließt direkt καὶ οὐδεὶς ἀπώλετο an, das eingesetzte ἐφύλαξα schießt über, ist aber durch das οὓς ἔδωκάς μοι möglich gemacht.[1]

Das letzte Resultat dieser Redaktionsarbeit, das dann zwar ganz plausibel aussieht, in Wahrheit aber den doktrinären Charakter in diesem Kapitel nur erhöht, der gewiß nicht original ist, zeigen endlich die Mustergriechen:

ℵ B A Δ κἀγὼ πρός σε ἔρχομαι. (D schiebt ein οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰμί.[2]) Πάτερ (B πατηρ) ἅγιε τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκας (ℵ ἔδωκας) μοι ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς (+ καὶ B) ἡμεῖς. Ὅτε ἤμην (B ἦμεν!) μετ᾽ αὐτῶν (+ ἐν τῷ κόσμῳ A Δ Syrsin) ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί (+ κ ℵ wohl Ansatz zu κυρίου) σου ᾧ (so B, ℵ om. A Δ

---

[1] Dazu gibt wieder einen charakteristischen Kommentar der Lateiner d, der das custodire = φυλάττειν nach vorne schiebt und an Stelle des zweiten τηρεῖν einsetzt.

[2] Was wieder Doppelung des allgemein gelesenen Vs. 11 ist.

σύς vgl. D II) δέδωκάς μοι (א om. δέδ. μοι, welches Ergänzung aus dem Vorigen ist), καὶ ἐφύλαξα (א* ἐφύλασσον) καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ἵνα κτλ. wie D. — Das heterogene ἐφύλαξα ist hier durch καὶ möglich gemacht. Nach alledem ist die Urform in Syrsin erhalten.

Vs. 14 und 16 haben den gleichen Schluß bei den Griechen und danach in Pesch, aber Syrsin sagt in Vs. 14 nur ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘܘ ܡܢܗ = ὅτι οὐκ ἐστὶν ἐξ αὐτοῦ ohne das höchst überflüssige καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου, das er aber in Vs. 16 dann hat, der lautet: ܠܐ ܗܘܘ [?ܗܘܐ] ܓܝܪ ܡܢܗ ܡܢ ܥܠܡܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܢܐ ܠܐ ܗܘܝܬ ܡܢܗ = οὐ γάρ εἰσιν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐξ αὐτοῦ (Pesch ἐκ τοῦ κόσμου).

In Vs. 14 stimmt Syrsin wesentlich mit D II 69 (Ferrar) b c e r d.[1] Daher ist mit Syrsin das καθὼς — κόσμου zu streichen. — Dagegen wird der Text in Vs. 16 nicht zu verdächtigen sein, wenigstens nach den Handschriften, da ihn außer c, wo ihn die zweite Hand nachgetragen hat, alle Zeugen bieten. Wenn Blass Vs. 16 streicht[2] nach Nonnus und c, so ist das schon nicht mehr diplomatische Kritik. In der Tat aber ist der Vers überflüssig und das zusammenstimmende ἵνα τηρήσῃς und ἁγίασον rücken zusammen.

Vs. 17. Heilige sie in deiner (so!) Wahrheit, weil usw. So ist meine Übersetzung zu berichtigen. Das vieldeutige und sehr verschieden[3] gefaßte Wort hat seine Geschichte; die Textentwickelung scheint:

I. A B D Ulf Hrs Sahid Memph, dieser aber nicht sicher: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν (A D Memph Sahid add. τῇ) ἀληθείᾳ, ὁ λόγος ὁ σὸς (+ ἡ B Memph Sahid, der auch ὁ λόγος σου ausdrückt) ἀλήθειά ἐστιν. Man beobachte die entgegengesetzte Behandlung des Artikels, den A D beim ersten, B beim zweiten ἀλήθεια haben. — Wohl ebenso viele Mss. der Memph haben aber ἐν τῇ ἀληθείᾳ σοῦ wie Nr. II. — Hierher gehören die Altlateiner, die aber für die Artikel nichts besagen.

---

[1] In d ist quoniam non sunt für sum zu lesen.

[2] Der zuweilen hervortretende Subjektivismus bei Blass wird hier recht deutlich. Er streicht Vs. 16 gegen alle Zeugen und hält Vs. 14 das καθὼς ἐγὼ κτλ. gegen die syrisch-lateinische Urform.

[3] Ich setze die Anmerkung von Meyer-Weiss hierher: Natürlich bezieht sich das ἡγιασμένοι nicht auf das Selbstopfer der Jünger, oder auf ihre Hingabe an Gott in ihrem Berufe, etwa in der Kraft seines Vorbildes, oder gar auf ihre sittliche Heiligung. Schanz denkt an ihre weltüberwindende Kraft, Meyer an ihre Begabung und Ausrüstung, wobei er die Geistessendung einschieben muß.

II. ℵ c[a] Syrsin Philx Äth Arm αγ. αυτ. εν τη ἀλ. [σοῦ (+ ὅτι Syrsin ܕ ܡܛܠ, Altlat e quia, Äth esma, Arm զի) ὁ λογ. ὁ σὸς ἀλή-θειά] ἐστιν. Das stark Eingeklammerte fehlt in ℵ* durch Abgleiten des Auges vom ersten zum zweiten αληθεια. In q ist sanctifica illos in veritate tua vorhanden, das in e trotz seines quia fehlt.

III. Es wird πάτερ ἅγιε vorgesetzt Δ Pesch πάτερ ἅγιε, αγ. αυτ. εν τη αλ. σου (+ ὅτι = ܕ Pesch) ὁ λογ. ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.

Nach der entscheidenden Bedeutung der Altlateiner ist die erste Form die älteste, aber die Artikel machen dem genauen Verständnis Schwierigkeit, die ich den Exegeten zu lösen überlasse. Blass hilft, indem er den Artikel an beiden Stellen streicht. Philosopho dignum. Die zweite Form wäre ohne das griechisch nicht vorhandene, aber syr. latein. äth. und armen. gebotene ὅτι einfach, wenn nicht ἡ ἀλήθειά σου wäre. Gibt es denn eine andere Wahrheit, in der jemand geheiligt werden könnte? Mit ὅτι wird es aber noch undeutlicher: Weil dein Wort Wahrheit = wahr ist, so heilige sie in deiner Wahrheit. Wie ist das logisch zu fassen? Hier wäre in Gebetsform ein motivierender Vortrag bei Gott von Ješu' gehalten.

Vs. 20—29 verallgemeinert die Fürbitte der Heiligung aller Gläubigen, also für die kirchliche Gesellschaft. Sie soll dieselbe Herrlichkeit wie Ješu' selbst erhalten, die er ihnen gegeben hat, und mit ihm und dadurch mit Gott zu der mystischen Dreieinheit von Mensch, Gott und Ješu', dem Mittler derselben.

Vs. 21. Daß auch die get . . . werden mögen. Die Lücke ܕܐܦ ܗܢܘܢ | ܢܬ . . . ܢ ܕܡܬܩܕܫܝܢ ist noch nicht sicher gefüllt. Pesch hat ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܒܢ ܚܕ ܢܗܘܘܢ = ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, danach hält Burkitt die Ergänzung ܢܬܚܝܕܘܢ = uniantur für eine mögliche. Aber das Wort ܚܝܕ ist dem Sprachgebrauche aller verwandten Abschnitte fremd, und streng genommen nicht eins sein, unum esse, sondern unire. Das letztere ist aber hier nicht gemeint. [Nach der letzten Ausgabe von Frau Lewis ܕܐܦ ܗܢܘܢ [ܢܩ]ܘܬܘܢ ܒܝ ܕܡܬܩܕܫܝܢ (statt [ܢ]ܬܬܩܘܢ App. I p. *XX) wäre zu übersetzen: „daß auch diese in mir beharren". D. H.]

Die Überlieferung teilt sich in drei Formen. Die erste läßt ἐν ἡμῖν fort Syrsin, von dem man nun gern wissen möchte, ob in dem ܢܬ . . ܢ das ἓν ὦσι steckt. Die zweite hat nur ἐν ἡμῖν und läßt das ἓν fort. B D[c]* Arm Sahid und ein Teil der memph. Mss. nebst den Altlat. a b c d e r. Die dritte hat beides: ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν ℵ A Δ Ulf, die andre Gruppe der memph. Mss. und der Äth, der dann noch ὡς ἡμεῖς anklebt, sowie Altlat q f und Hier. Die doppelte Textform reicht also bis in die älteste Schicht, wo Syrsin gegen die Altlat steht, die

dritte Gruppe addiert beide Lesarten, und dazu gehören die jüngern Syrer Pesch Philx Hrs.

Danach ist die Wahl beschränkt auf die zwei ersten Formen, also entweder ἵνα καὶ αὐτοὶ (ἕν, wenn man ܚܕ ܢܗܘܘܢ annimmt) ὦσι oder ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν. Dazu stellt sich das Zitat Cyprian 812 (Hrtl): pater da ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et hi in nobis sint, wozu Origenes I, 300 stimmt: ὡς ἐγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμεν ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν.

Hier sind nun doch die Redaktionsversuche handgreiflich, der ganze Vers ist dreifach korrigiert, wie das ἵνα zeigt: οὐ περὶ τούτων ἐρωτῶ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων . . . . εἰς ἐμέ

1. ἵνα πάντες ἓν ὦσιν = ἵνα καὶ αὐτοὶ ἓν ὦσιν
oder 2. ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ὑμῖν ὦσιν
oder 3. ἵνα ὁ κοσμ. πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας
} κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς κτλ.

Jede der drei Formen ist geschlossen und geht in Vs. 22 richtig weiter. Ihre jetzige Addition ist doch kein ursprünglicher Text! Zu alledem kommt dann Vs. 23 noch als weiteres Konzept, dessen Inhalt ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος mit dem ἵνα πιστεύσῃ ὁ κ. zusammenfällt. Aber der Vers bringt ein neues Moment, leider wieder in zwei verschiedenen Traditionen, nämlich das nach ἀπέστειλας (= Vs. 21 ἀπέστειλας) auftretende καὶ ἠγάπησα oder aber ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. Die Auktoritäten für ἠγάπησα sind D al[7], die Altlat Arm, die im Vokalismus festgelegte syrische Kirchentradition, der Äth — für ἠγάπησας BℵAΔ Altlat q c Hieron Ulf und der Sahide.

Die ganze Unsicherheit der Lage beleuchtet des Verhalten des Memph, denn 1. lassen viele Mss. das ganze καὶ ἠγάπ. — ἐμὲ ἠγάπησας weg, 2. setzen eine große Menge es zu in dieser Form: καὶ (ἐγὼ Cod. L) ἠγάπησα αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας, 3. bieten die Mss. E H $J_{1}^{r}{}_{.3}$ N S ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲙⲉⲛⲣⲓⲧⲟⲩ = καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς κτλ. Für den, der mit ℵB durch Dick und Dünn geht, ist es leicht, den Text zu gestalten, weniger leicht für den, der sich fragt, ob die Altlateiner mit D und der syrischen festen Kirchentradition für nichts zu achten sind, zumal, wenn er aus dem Memphiten sieht, wie unsicher die ägyptische Kirche war. Hilft es hier etwas zu dekretieren? Nur die feinsinnigste Exegese kann entscheiden, aber sie findet hier so viele redaktionelle Unfertigkeiten.

Vs. 24 damit sie die Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast = τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι, ohne das bei Iren. 4, 25, 1 vorhandene ἐμήν, das Pesch nachträgt, das aber D. 91. d Cypr. 311[1] nicht haben. Es ist überflüssig und legt einen falschen rhetorischen

---

[1] Aber 159 mit claritatem meam wieder zeigt.

Akzent, der in Wahrheit auf δόξα gehört, und keineswegs auf ἐμήν. Erst Blass hat es kanzelliert.

V. 24 und daß du mich geliebt hast = καὶ ὅτι ἠγάπησάς με, wo ὅτι nicht als „weil" gedeutet werden kann. Sie sollen sehen die Doxa und die Liebe; so Syrsin. Die jüngern Syrer streichen mit den übrigen Zeugen das καὶ = ܘ und deuten ὅτι „weil". Faßt man es so, dann ist es wieder ein rekapitulierender Vortrag Ješu' bei Gott, dem er auseinandersetzt, aus welchem Grunde ihm die Doxa geschenkt ist. Ist das nun geschmackvoll, und soll der Leser dieser ewigen Motivierungen Gott gegenüber nicht müde werden?

Vs. 25. Die Verbindung: Mein gerechter Vater, und hapert, mag man Vs. 24 καὶ ὅτι ἠγάπ. με lesen oder καὶ streichen. Wenn aber hier in Πάτερ δίκαιε καὶ ὁ κοσμ. das καὶ in D b c d f q r Aur, vielfach in Vulg., in Mss. des Memph und im Sahiden gestrichen ist, so zeigt das die Willkür der Redaktion.

Schauen wir auf das ganze Stück 15, 1—17, 26 zurück, so ist unsere frühere Erkenntnis, daß wir es mit einer Parallelkonzeption der Abschiedsrede bei dem Abendmahle zu tun haben, jetzt dahin noch näher bestimmt, daß zwar dieselben Grundgedanken entwickelt sind, daß aber die zweite Bearbeitung breiter und eingehender, dafür aber auch formloser und mit Wiederholungen durchsetzt ist, welche vermuten lassen, daß der mystische Verfasser, der diese Reden Ješu' in den Mund gelegt hat, welchen er als den Mittler der mystischen Einheit von Gott und Mensch in den Mittelpunkt der menschlichen Geschichte gestellt hat, ihnen nicht die letzte abschließende Form gegeben hat, oder daß es erste Anspinnungen aphoristischer Art sind, die in Kap. 13—14 weit straffer gefaßt sind. Daher die Wiederholungen und die Doppelungen auch 15, 1 ff. und die über den ganzen Text des 17. Kapitels (Vs. 2. 5. 7. 8. 11. 12. 14. 16. 17. 21) sich erstreckenden Bemühungen der Redaktion, den Text straffer anzuziehen und einheitlich zu machen. Sollen auch diese Beobachtungen, besonders die über die sich so oft wiederholenden theoretischen Auseinandersetzungen, fast Suggerierungen, die der Beter Gott vorträgt, damit beseitigt werden, daß das für Ausfluß der Gebetsinnigkeit Ješu' — resp. des Mystikers, welcher es geschrieben hat — erklärt wird? Ich halte mich an das προσευχόμενοι μὴ βαττολογήσητε, das auch für den Mystiker gilt, und nehme an, daß er seine abschließende Formulierung nicht gegeben hat. Warum, — das entzieht sich unserer Kenntnis. Daß durch die ganze Rede ein fester Gedankenkern hindurchgeht, spricht dafür, daß die zerfließende Darstellung der letzten

Absicht des Verfassers noch nicht entspricht, daß er die definitive Form in Kap. 13—14 gegeben hat. Seine Gedanken aber sind diese:

1. Die mystische Einheit von Ješu' und den Seinen im Bilde des Weinstocks, das nach P. 385 ff. unfertig und nicht rein durchgeführt ist. 15, 1–6. Vgl. 13, 13.

2. Beharren in diesem Verhältnisse und Gewährung aller Bitten 7—8. — Später gedanklich korrigiert. Vgl. 14, 13.

3. Beharren durch Halten des Gebotes (der Liebe) bis zur Selbstaufopferung 9—14. Vgl. 14, 14 und 13, 34 und 15, 20.

4. Die Jünger werden statt Sklaven Freunde 14 und Wissende 15. Vgl. 13, 16 und 17, 26.

5. Die Initiative liegt bei Ješu', er erwählt 16—18, damit sie Frucht bringen und ihre Bitten gewährt werden. Vgl. 13, 18.

6. Der Haß der Welt gegen Ješu' und die Anhänger, die nicht von der Welt sind, Verfolgungen, aber auch Verurteilung, da die Verfolger böswillig sind, und keine Entschuldigung haben 18—25. Gemeint sind gerade Juden, nicht Heiden. Vgl. 16, 2 die Synagoge.

7. Der Helfer ist der Paraklet, der als Geist der Wahrheit für Ješu' und seine Anhänger Zeugnis ablegt. Entwickelt aus Matth 10, 19 Luk 12, 11.

8. Auseinandersetzung seiner Funktionen: zu trösten, Wahrheit zu lehren, die Welt ihres Unrechtes zu überführen. 16, 1—11.

9. Nun bleibt die Aufgabe, das, was für den Augenblick noch unsagbar ist, später zu lehren als Prinzip der fortschreitenden, mit Ješu' Tode nicht geschlossenen Offenbarung. 12—15.

10. Ein wenig und ihr werdet mich nicht sehen und sehen. 16—23 parallel 14, 19, wo es vertieft ist, sofern die Jünger ihn immer sehen, aber nicht die Welt, der er aber später sichtbar werden wird.

11. Vs. 23ᵇ—24 ἐρωτᾶν, αἰτεῖν sind alteriert durch Interpolation.

12. Die hüllenlose Erklärung der mystischen Dreieinheit, die

13. jetzt zwar geglaubt, aber bald der treuesten Standhaftigkeit und Bewährung bei dem Tode Ješu' und der Zerstreuung der Verfolgungen bedarf, die schwer werden wird.

14. Für den Tod folgt des Gebetes erster Teil, die Bitte Ješu' um Verherrlichung für sich selbst 17, 1—8.

15. die Fürbitte für die Jünger 9–19,

16. für die Gläubigen allgemein 20—26, welche in die mystische Dreieinheit des Vaters, des Sohnes und der gläubigen Seele eingehen sollen.

Diese einem einheitlichen Gedankenkreise angehörigen, aber nicht systematisch oder genetisch geordneten Gedanken sind ebenso in Kap. 13—14 behandelt, aber straffer, und zwar so:

1. Die Fußwaschung als praktisch-moralisches Vorbild und Gleichnis statt der mystischen Wesenseinheit im Bilde vom Weinstock und den Reben 13, 1—11. — Das deckt sich mit Nr. 3 oben, dem Beharren in der Liebe bis zur Selbstaufopferung.

2. Erklärung dieser Parömie der Tat 13, 12—15. Sie deckt Nr. 3 und 4, δοῦλοι, φίλοι.

3. Die Initiative 13, 18 = Nr. 5.

4. Die Aussendungsverheißung 13, 20 = Matth 10, 41. Dann, nach Entfernung des Judas, 13, 30

5. Die Doxa 13, 33, vgl. 17, 1.

6. Die Behandlung des Wortes: Ein wenig und ihr werdet mich nicht sehen. Vgl. Nr. 10.

7. Das Liebesgebot 13, 34 — mit der kirchenpolitischen warnenden Behandlung des verleugnenden Petrus.

8. Ješu' der Weg, die Wahrheit und das Leben in Eins. Sollizitiert durch die Frage des Thomas.[1] Vgl. Nr. 5.

9. Die mystische Wiederkehr — nicht apokalyptisch auf den Wolken des Himmels — in die Gemüter der Gläubigen und die mystische Dreieinheit, vgl. Nr. 16, ausgelöst durch die Frage des Philippus 14, 8.

10. Der Paraklet 14, 26, vgl. Nr. 7, der als Leiter der Gläubigen nach dem Hingange Ješu', die Erinnerung an seine Worte wach hält.

11. Der Abschied: Ich lasse euch meinen Frieden — trauert nicht, denn ich gehe zum Vater — der Satan, der nach mir jagt, wird nichts an mir zu fassen vermögen — mein Tod ist ein Zeichen meiner Liebe, ich tue, wie der Vater gewollt hat. Matth 26, 42. Und wie in den Synoptikern diesem letzten Entschlusse Ješu' die Worte folgen: Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, so lesen wir auch hier ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Und wie dort Judas naht, so naht er auch hier in 18, 3. Damit dürfte denn erwiesen sein, daß 15, 1—17, 26 dem eigentlichen Körper des Evangeliums nicht angehören, sondern ein Entwurf oder eine Stoffsammlung des Verfassers für die Rede sind, welche er definitiv als Abschiedsrede ausgestaltet hat. Es ist die Rede bei dem Mahle, während dessen sich Judas entfernt, die mit dem völligen Abschiede und der Erklärung: „Ich habe euch nichts mehr zu sagen" schließt. Es folgt die Aufforderung zu gehen 14, 31, der Gang nach Gethsemane und das Wiederauftreten des Judas in Kap. 18, 1. — Ich habe

---

[1] In Kap. 15—17 fragen die Jünger kollektiv, um die folgenden Themata einzuführen, in dieser Redaktion sind die Frager individuell: Petrus, Thomas, Philippus. Die beiden letztern nehmen bei Johannes überhaupt eine hervorragende Stellung ein, Philippus 1, 44; 6, 5; 12, 21; 14, 8, Thomas 11, 16; 14, 5; 20, 24; 21, 2.

übrigens oben darauf hingewiesen, daß die Gedanken von Kap. 15 —17 möglicherweise erst dem fortgeschrittenen, schon weiter geförderten Gläubigen mitgeteilt wurden und darum hier ihren Platz nach der definitiven Abschiedsrede erhalten haben, die dasselbe, aber kürzer und straffer, enthält.

Gefangennahme und Gericht.

XVIII, 1 des Kidron, dem Berge, da, wo ein Garten war. Es hat keinen Nutzen, die Schnitzer der Griechen in betreff des κεδρών = קדרון zu registrieren. Wenn Syrsin ܠܥܒܪܐ ܕܢܚܠܐ ܕܩܕܪܘܢ ܠܛܘܪܐ ܐܬܪ ܕܐܝܬ bietet, d. h. trans torrentem Kedron, montem ubi, so ist der Ölberg (ܛܘܪ ܕܙܝܬܐ) gemeint, bequemer wäre aber ܠܛܘܪܐ = ad montem. Wenn Frau Lewis an ܛܘܪܐ im Sinne von Feld denkt, so ist zu erinnern, daß klassisch-syrisch dieser Sinn nicht gebräuchlich ist, sondern nur im sogenannten palästinischen Dialekte. Sehr merkwürdig ist, daß dies in Pesch getilgte ܛܘܪ = mons im arab. Tatian als الجبل erscheint, woraus zu schließen, daß es früher in Pesch auch war, vielleicht in Mss. noch ist, dann aber beseitigt wurde. Denn wir dürfen jetzt nach allen frühern Beobachtungen den arab. Tatian als wichtigen Textzeugen für die Pesch betrachten.

Vs. 2. Hätte ich Konjekturalkritik in Absicht, so würde ich Vs. 2 streichen. Er ist schulmeisterlich und verdirbt die Wirkung der Erzählung. Dann ist mit Syrsin und Vulgata-Mss. Vs. 3 fortzufahren: ὁ δὲ Ἰούδας statt des οὖν, das Pesch mit der Masse einsetzt.

Vs. 3. (Etliche) von den Hohenpriestern und Pharisäern und Scharwächtern und eine Schar des Volkes. Das „von" ܡܢ muß auf die Scharwächter mitbezogen werden, sonst hieße es die (ganze) Scharwache. Pesch macht daraus καὶ παρὰ τῶν ἀρχιερ. κ. φαρ. ὑπηρέτας und streicht auch die Worte: eine Schar des Volkes = καὶ ὄχλον τοῦ λαοῦ, das Syrsin allein hat. Dadurch wird das Publikum, vor dem die Gefangennahme stattfand, verändert. Bei der Masse der Zeugen sind nur römische und Tempelsoldaten (Diener von den Hohenpriestern) im Spiele, nach Syrsin sind römische Soldaten, einzelne Priester und Pharisäer, dann Scharwächter, ܕܫ̈ܫܐ, die wir als Tempelsoldaten kennen gelernt haben, und ein Pöbelhaufe zur Stelle. Andrerseits hat Syrsin nur μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων = ܥܡ ܫܡܥܠܡ ܢܘܗܪܐ ܘܠܡܦ̈ܐܕܐ, und läßt καὶ ὅπλων weg. In Pesch ist das alles auf den griechischen Fuß gebracht. Aber das ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρ. ὑπηρέτας ist sprachlich und sachlich gleich seltsam. Pesch übersetzt, als ob παρὰ τῶν ἀρχιερέων κτλ. stünde.

Auf das Verfehlte der Waffenerwähnung hat schon Blass aufmerksam gemacht, die Soldaten waren ja von selbst als bewaffnet

zu denken, ebenso die Scharwächter. Die Volksschar scheint als Lampenträger von Syrsin gedacht zu sein, darum sagt er von Waffen nichts, die Griechen aber lassen die Soldaten auch die Lichter tragen. Die Etlichen von den Priestern sind Aufsichtspersonen, die die Sache kontrollieren, die Judas mit den Tempelschergen macht, wobei der Pöbel leuchtet und zusieht, die Kohorte aber nur zur Polizeiaufsicht dient und nicht mithandelt. — Das Aufgebot an bewaffneter Macht ist sehr groß. Warum? Wie kann Judas eine Kohorte nehmen?

Für die Textform ist zu beachten, daß der Memph die σπεῖρα, die er sonst Matth 27, 27, Mark 15, 16 transkribiert, hier nicht hat, sondern ⲘⲎⲰϢ = ὄχλος, multitudo Mark 14, 43 schreibt, und daß auch der Äth sonderbar aussieht. Er schreibt: Et sumpsit Judas milites cohortis (σπείρας) a principibus sacerdotum et Pharisaeis et sumpsit auxilium lictorum eorum, und hat dann die ὅπλα = newāja ḥaql. Was ist aus diesen Varianten zu schließen?

Vs. 4. Was suchet ihr, ܡܢܐ ܒܥܝܢ ܐܢܬܘܢ von Pesch in τίνα (ܠܡܢ) korrigiert. Mit Syrsin haben e Gat quid, ebenso Mss. der Vulgata. Vgl. das τί gegen τίνα Matth P. 254. Auch hier wird τί das Echte sein. Vgl. Vs. 6.

Vs. 5 auch Juda bei ihnen, vielleicht besser: trat zu ihnen = ܩܐܡ ܠܘܬܗܘܢ. Es fehlt ὁ παραδιδοὺς αὐτόν, das Pesch nachträgt und Tatian hat. Es ist von Blass mit Recht als Verunzierung des Textes gestrichen. Ebenso ist Vs. 6 mit Syrsin καὶ ὡς εἶπεν ταῦτα statt αὐτοῖς zu lesen. Blass streicht beides, dann wird aber εἶπεν stilistisch falsch, es müßte λαλεῖν verwendet sein.

Vs. 6. Bei der Wiederholung der Frage wird das bestimmte und erstaunte τίνα richtig. Aber wie können die zurückweichenden, zu Boden stürzenden Leute nun so ohne weiteres ihren Spruch wiederholen? Der panische Schrecken, mag er wie immer entstanden gedacht werden, hat gar keine Wirkung.

Vs. 10. Korrigiere: Simon Kefa aber zog sein Schwert, und Vs. 11: Bringe zurück dein Schwert statt des einfachen μάχαιραν und τὴν μάχαιραν nach ܫܡܛ ܣܝܦܗ und ܐܗܦܟ ܣܝܦܟ, wie Frau Lewis statt ܣܝܦܐ gelesen hat. Das hängt weiter mit dem Zusatz zusammen, welchen das griechische ἔχων μάχαιραν, dem dann εἵλκυσεν αὐτήν folgen muß, in Pesch veranlaßt hat. Das Verhältnis ist dies:

Syrsin	om.	om.	om.	om.	ܟܐܦܐ	ܕܝܢ	ܫܡܥܘܢ
Pesch	ܣܦܣܝܪܐ	ܠܗ	ܗܘܐ	ܐܝܬ	ܟܐܦܐ	ܕܝܢ	ܫܡܥܘܢ

Syrsin	ܫܡܛ ܣܝܦܗ
Pesch	ܘܫܡܛܗ

d. h. Syrsin: Sim. vero K. eduxit gladium suum; dagegen Pesch: S. autem K., in quo erat spatha, eduxit eam. Weiter ist das ܐܗܦܟ ܣܦܣܪܟ ܠܕܘܟܬܗ = bringe dein Schwert zurück an seine Stelle mit Matth 26, 52 zusammenzuhalten, wo aber ܣܦܣܪܐ τὴν μάχαιραν und nicht τὴν μάχαιράν σου syrisch gelesen wird.[1] Das βάλε τὴν μ. εἰς τὴν θήκην ist also in Syrsin nicht vorhanden, aber von Pesch eingeführt, und zwar nach der jüngsten griechischen Form, denn die ältere Form hatte τὴν μάχαιράν σου, die auch Matth 26, 52 in BDL 1. 69 al. steht, auch hier (15, 69, e Hieron Sahid Äth Cyroll Orig Hilar nach Tischendorf), aber die Mss. ℵABDΔ streichen σου mit a b c f g Memph Ulf Arm. Danach richtet sich dann Pesch, die σου streicht und das alte ܣܦܣܪܐ durch ܣܦܣܝܪܐ ersetzt. Hier ist überall das alte σου beseitigt.

Nach dem Ausdruck in Syrsin „er zog sein Schwert“, „stecke dein Schwert ein“ pflegte Petrus ein Schwert zu tragen. Und das ist es, was Anstoß erregte. Daher wurde das ἔχων, d. h. der damals zufällig ein Schwert hatte, eingesetzt; dann aber müßte τὴν μάχαιραν αὐτοῦ beseitigt werden. Zur Sache vgl. Luk P. 455. Dies ἔχων lesen alle Zeugen! Erst Blass hat seine Unechtheit erkannt, aber er konnte noch nicht herstellen: εἵλκυσε τὴν μάχαιραν αὐτοῦ, weil ܣܦܣܪܗ = „sein Schwert“ erst 1904 von Frau Lewis erkannt ist, Blass aber schon 1902 ediert hat. Würden Blass und ich ohne Syrsin diese Erkenntnis gewonnen haben? Niemals. Man sieht an solchen scheinbaren Kleinigkeiten, was die Evangelienkritik ihm verdankt, aber auch ihm schuldig ist. Sie schuldet ihm, daß er ganz anders benützt und studiert wird, als bisher geschehen ist, wo ein Fachexeget gelegentlich auch einmal hineinguckt, aber niemand ihn ernstlich erforscht. Ein Beispiel bietet die Bearbeitung der Abendmahlseinsetzung im Lukas 22, 7 bei Joh. Weiss, wo von allen den Untersuchungen, zu denen Syrsin Veranlassung gibt, gar keine Notiz genommen wird, das Märchen von der Interpolation des Lukastextes weiter kolportiert ist und Textstücke wie 19ᵇ—20 ausgeschnitten werden. Und das geschieht in einem „für die Gegenwart“ erklärenden Kommentare.

Vs. 10. Malchos. Nach Burkitts Lesung steht ܡܠܟܘ Malku, in Pesch aber ܡܠܟ. Diese Namensform auf *u* ist alt und gut aramäisch. Vgl. Ma'nu, Gaschmu.

Vs. 12—27. In diesem Abschnitte, wo in allen Texten, außer im Syrsin, sachliche Konfusion herrscht, die zu der Idee eines doppelten Verhöres geführt hat, bei Hannan und bei Kayyafa, während doch der Text nur ein Verhör kennt, das nach den Griechen bei

[1] Ist es nicht sonderbar, daß auch der Äth hier nicht βάλε — θήκην zeigt, sondern wie Syrsin den Wortlaut des Matthäus: agbe'ā samatbāhteka westa bētā = „bringe dein Schwert an seinen Ort zurück“.

Hannan, nach dem Syrsin bei Kayyafa stattgefunden hat, ist es zunächst von Interesse, die alle Entwicklung störenden Widersprüche in dem Griechen an das Licht zu stellen. Nach ihnen wird der gefangene Ješu':

1. Zuerst zu Hannan gebracht — die Zwischenbemerkung über Kayyafa gehört nicht zur Sache, sondern begründet nur, warum er zu Hannan gebracht wurde. Das hat nur als Nachricht über eine Tatsache Wert, für den Prozeß ist es ganz gleichgültig, es zeigt höchstens die Willkür in der Behandlung des Prozesses, in dem Hannan gar keine hervortretende Rolle hatte. Daß Hannan Hoherpriester gewesen wäre, ist gar nicht gesagt, πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὅς ἦν ἀρχιερεύς sagt, daß Kayyafa Hoherpriester war.

2. Ješu' folgte Petrus und der andere Jünger, der ein Bekannter des Hohenpriesters — also des Kayyafa und durchaus nicht des Hannan war —; wohin folgen sie? In den Hof des Hohenpriesters! Der ist aber Kayyafa und nicht Hannan! Der Text bringt also folgenden Unsinn: Ješu' wird zu Hannan geführt, die ihm folgenden Jünger — die doch nur in den Hof des Hannan folgen müßten — folgen ihm in den Hof des Kayyafa.

3. Im Hofe des Kayyafa verleugnet Petrus bei der Türhüterin einmal. Die Vorbereitung zur zweiten Verleugnung wird zwar Vs. 18 gegeben — aber erst Vs. 25 tritt sie ein.

4. Dazwischen findet Vs. 19 ein Verhör Ješu' statt, der sich anscheinend bei Hannan befindet, da er erst Vs. 24 zu Kayyafa gesandt wird, der ihn aber gar nicht verhört, sondern von dem aus er in das Prätorium gebracht wird Vs. 28, wo ihn schon früh am Morgen Pilatus verhört.

5. Hat man den Widerspruch begriffen, daß die dem Gefangenen folgenden Jünger an einen anderen Ort hingehen als dieser selbst, so wird man sich nicht darauf zurückziehen können, daß der Vs. 19 untersuchende Oberpriester Hannan gewesen sei. Man wird auch bemerken, daß diese windige Behauptung gar nicht hilft, weil dann die Einheit des Ortes für Petrus verloren ginge. Dieser — in Wahrheit Vs. 15 schon bei Kayyafa — müßte bei Hannan gedacht werden. Da wäre die erste Verleugnung und der Ansatz zur zweiten. Dann aber wäre Ješu' zu Kayyafa gebracht Vs. 24 — Petrus aber fern von ihm bei Hannan im Hofe, wo er am Feuer stand, geblieben, wo er dann die zweite und dritte Verleugnung aussprach. So wären Petrus und Ješu' gar nicht an demselben Orte gewesen.

In konsequentem Anschlusse an diese griechische Darstellung kommt Meyer-Weiss 1893 P. 566 zu dem Satze, daß Vs. 13 und 14 das ἀρχιερεύς, wie der „Geschichtskontakt" gebietet, auf Annas geht,

und nicht auf Kayyafa. Und dann fährt er fort: „Sonach spielt alles Folgende, insbesondere die Verleugnung des Petrus, in der Wohnung des Annas und nicht in der des Kajaphas, wie die ältere und neuere Harmonistik will. . . . Die Auskunft, daß beide in demselben Palaste gewohnt haben . . . oder daß auch Mrk und Luk, die nur von dem Hohenpriester reden, an Annas denken, . . . ist mindestens ebenso unerweislich . . . als unnötig, da nichts begreiflicher ist, als daß die synoptische Überlieferung, die von einer Beteiligung bei dem Prozesse und dem Vorverhör nichts weiß, . . . die Verleugnung in den Palast des fungierenden Hohenpriesters und damit auch zeitlich in etwas spätere Zeit (doch vgl. Luk 22, 54—62) verlegt."

Damit hat Weiss seine exegetische Pflicht gewissenhaft erfüllt und ist wenigstens konsequent; das wäre auch alles schön und gut, man könnte ja glauben, daß Johannes den Hannan zum Untersucher gemacht habe, wo die Synoptiker den Kayyafa nennen, aber es ist unzulässig, in Vs. 13 und 14 das ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, nachdem noch ein γάρ dazwischen getreten ist — ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, auf Ἄνναν zu beziehen, es geht auf Kayyafa und nimmt 11, 49 wieder auf. Und darum bleibt zwar bestehen, daß „alles in der Wohnung des Annas spielt" — resp. spielen sollte — aber auch der Lokalwiderspruch bleibt bestehen, daß Petrus und der Jünger Ješu' nicht zu Annas Wohnung begleiten, der eben nicht fungierender Hoherpriester war, sondern in den Hof des Hohenpriesters, und das war Kayyafa.

So ist der Johannestext nicht etwa nur von den Synoptikern durch ein vermeintliches resultatloses Vorverhör bei Hannan verschieden — das könnte ja sein — sondern vielmehr mit sich selbst uneins; Ješu' geht zu Hannan, Petrus und der Jünger zu Kayyafa. Diese Verwirrung in betreff des Ortes macht dann die Verleugnungsgeschichte ganz unfaßbar. Läge ihr Anfang, wie man denken sollte, im Hofe des Hannan — wo er aber gar nicht hingegangen ist — so müßte auch der Schluß dort liegen, während er doch auch nach dem richtig verstandenen Johannestexte in Wahrheit zu Kayyafa gegangen ist, wohin Ješu' erst Vs. 24 kommt, wozu dann Vs. 25 paßt.

Ich stimme daher vollkommen mit Blass überein, für den es nicht langer Auseinandersetzungen bedarf, warum die Ordnung der

[1] Was Meyer-Weiss zu Vs. 25 sagt, ist lediglich eine Umschreibung seiner Notlage, keine plausible Lösung. Er erklärt: „Ἦν δέ knüpft an die Szenerie Vs. 18 an und zeigt somit deutlich, daß jetzt lediglich die dort begonnene Erzählung . . . fortgesetzt werden soll, sodaß das Folgende während des vorher Erzählten (Vs. 19—23) spielt." Alles das beseitigt der neue Text, der freilich Weiss 1893 noch nicht bekannt war.

Verse in Syrsin die einzig richtige ist, und mit dem ich auch die Bemerkung teile, daß es nicht für mich ein harmonistisches Bedürfnis ist, das mich veranlaßt, den Syrsin für allein echt zu erklären, sondern die „foeda narrandi socordia“, die wir soeben im einzelnen kennen gelernt haben. Ich betone dabei besonders die Zerreißung der Verleugnungsgeschichte. Die Art der Entstehung der Störung im Johannes sucht Blass zu divinieren: puto Johannis ordinem a quodam male sedulo homine ad Marci ordinem esse accommodatum, doch lasse ich diese verhältnismäßig gleichgültige Frage auf sich beruhen. Luthers Genialität hat schon gesehen, daß Vs. 24 nach Vs. 13 gehört, genau so wie es Syrsin hat. Die volle Identität der Darstellung bei Johannes und den Synoptikern habe ich Matth P. 374 aufgezeigt. Wer würde ohne Syrsin die Lösung gefunden haben?

Aber ich muß diesem Einwande zuvorkommen, daß der Bearbeiter der Vorlage oder Syrsin selbst durch eigenes redaktionelles Nachdenken zu dieser Umstellung gekommen sei, wie er ja auch Luk 22, 15 eigenmächtig geschaltet habe. Der Einwand trifft aber gar nicht zu, denn 22, 15 drückt Syrsin aus, was einer bestimmten Schule neben andern Schulen eigen war, wie Luk P. 432 dargelegt ist, wo man sieht, welche Schulanstrengungen gemacht sind, um den ersten Kelch im Lukastexte gewalttätig zu beseitigen.

Im einzelnen ist zu bemerken:

Vs. 12. Und die Scharwächter der Juden fesselten ihn, ἔδησαν ohne συνέλαβον, was Pesch, den Text verderbend, mit den Griechen ausgleicht. Blass tilgt συνέλαβον mit Recht. An die Echtheit der σπεῖρα und des χιλίαρχος glaube ich um so weniger, als Pesch und Philx χιλίαρχοι im Plural haben, was in den Tatian (والعرفاء) übergegangen ist.

Vs. 14. συμφέρει ist hier ܘܠܐ = decet, aber 11, 50 und 16, 7 durch ܦܩܚ in Syrsin ausgedrückt . . .

Vs. 15. In Syrsin scheinen einige Wörter ausgelassen, die eine Zeile füllen mußten, da das Verbum ἠκολούθει fehlt. Dann wäre nach Pesch zu lesen ܫܡܥܘܢ ܕܝܢ ܟܐܦܐ ܘܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝܕܐ [ܐܚܪܢܐ ܐܬܝܢ ܗܘܘ ܒܬܪܗ] ܡܫܬܘܕܥܐ ܗܘܐ = Simon autem Kepha et unus ex discipulis [reliquis sequebantur eum]. Familiaris erat (summi pontificis, propterea intravit etc.). Aber dabei hapert die Konstruktion, das ܡܫܬܘܕܥܐ ܗܘܐ = familiaris erat wird sprachlich anstößig. Darum halte ich die Ansicht von Blass für mehr als wahrscheinlich, daß das ganze ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος unecht ist, und zwar interpoliert, nachdem die Umstellung des Textes schon eingetreten war. Es soll den Zusammenhang herstellen, da Vs. 16 Petrus da ist. In der Ordnung des Syrsin gestaltet sich das aber anders,

wenn Vs. 16 erst nach Vs. 23 erscheint. Ich sehe in den Worten ܫܡܥܘܢ ܕܝܢ ܟܐܦܐ = Simon vero Kephas eine partielle Interpolation aus dem kompletierten Griechischen, die zu tilgen ist. Dann entsteht folgender Zusammenhang: [14]Hannan sandte ihn gefesselt zu Kayyafa, dem Hohenpriester, welcher geraten hatte usw. [15]„Und einer von den Jüngern war eine Bekanntschaft des Hohenpriesters. Darum trat er mit Ješu' in den Hof.“ Dann folgt das Verhör. Petrus war allein gegangen, stand draußen und wird dann auf Betrieb des andern Jüngers eingelassen. Vs. 16. Der alte Text wäre also: [24] ܚܢܢ ܕܝܢ ܫܕܪܗ . . . ܠܘܬ ܩܝܦܐ ܪܒ ܟܗܢܐ [14] ܗܘ ܕܡܠܟ . . . ܢܒܗܬ ܥܠ ܐܦ̈ ܟܗܢܐ [15] ܘܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝ̈ܕܐ ܒܪ ܝܕܥܬܗ ܗܘܐ ܕܪܒ ܟܗܢܐ ܡܛܠ ܗܢܐ ܥܠ ܥܡ ܝܫܘܥ ܠܕܪܬܐ. Ich würde griechisch setzen: καὶ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν κτλ wie Blass, aber statt καὶ εἰσῆλθεν nach Syrsin διὰ τοῦτο εἰσῆλθεν schreiben.

Vs. 19. Wenn Syrsin zusetzt wer sie seien und „welcher Art sie sei“, so erachte ich das für syrisch idiomatisch und meine nicht, daß er τίνες εἶεν und ποία εἴη gelesen habe.

Vs. 20 in dem Tempel und da, wo alle Juden sich versammeln, also ἐν τῷ ἱερῷ καὶ ὅπου πάντες οἱ Ἰουδ. συνέρχονται. So Syrsin allein, die Pesch streicht καί, aber der Zusatz ist höchst beachtenswert, man denke: und wo sonst noch. Das fühlte schon Meyer-Weiss, wenn er sogar ohne καί das ὅπου auf alle Schauplätze der Tätigkeit Ješu' beziehen will.

Anstoß erregt dabei πάντες, das καὶ ὅπου πάντες συνέρχονται ist unmöglich. Ich verdächtige das Wort, neben dem nichtssagend παντοῖα in D in der Ergänzung, Δ al multi Ulf. Philx q und πάντοθεν in ς^{e} erscheint, das richtig wäre, wenn ὅπου ohne καί auf den Tempel bezogen wird. Streicht man πάντες — das sehr stark bezeugt ist — dann erst entsteht der mit καὶ ὅπου verbundene Sinn widerspruchsfrei, und andrerseits ist es doch auch nicht wahr, daß alle Juden in den Tempel kommen, so wenig als alle Christen in die Peterskirche oder an das heilige Grab kommen. Πάντες, allgemein gelesen, ist verkehrte Glosse, πάντοτε, partiell bezeugt, ist versuchte Korrektur, πάντοθεν gelehrte vernünftige Anpassung. Πάντες fehlt im Memph in 3 Mrs, darunter Γ.

Man beachte, mit welcher Beflissenheit das Lehren ἐν κρυπτῷ abgewiesen wird. Der Verfasser leugnet damit alle esoterischen Lehren und geheime Praktiken für seine Zeit.

Vs. 21. Jetzt aber, was fragst du mich. Syrsin drückt also νῦν δὲ τί ἐρωτᾷς ἐμέ aus, was mir ebenso lebendig und richtig scheint wie

Vs. 23 das bloße und würdige: Ich habe geziemend geredet. Was hast du mich geschlagen? Hier ist doch wahrhaftig ein Dilemma, in dem der Häscher aufgefordert wird, sein Recht, Ješu' zu schlagen, nachzuweisen, nicht am Platze. Und hätte er dann das Recht überhaupt, selbst wenn Ješu' den Hohenpriester beleidigt hätte? Nimmermehr. Syrsin, den Pesch beidemale nach dem Griechischen korrigiert, hat beidemale Recht. Blass erkennt die Trefflichkeit dieses Textes an, nimmt ihn aber nicht auf. Wo bleibt die Konsequenz? Die Textform mit dem Dilemma ist älter als Cyprian 671: Si male locutus sum exprobra de malo, si autem bene, quid me caedis.

Vs. 16 von außen an der Tür = ܩܡ ܠܒܪ ܥܠ ܬܪܥܐ, was Pesch in ܠܒܪ ܠܘܬ ܬܪܥܐ = ἔσω πρὸς τὴν θύραν wandelt. Aber ܬܪܥܐ ist von mir ergänzt. Daher versucht Burkitt, das ܩܡ ܠܒܪ ܥܠ ܘܢܦܩ ohne ܬܪܥܐ zu übersetzen: then entered and came forth to him the disciple etc. Aber das geht nicht, denn der Jünger war schon seit Vs. 15 drinnen, kann also hier nicht mit „dann ging hinein“ eingeführt werden. Es geht also ohne die Ergänzung von ܬܪܥܐ = θύρα nicht ab.

Vs. 16 sagte er dem Türhüter, und 17: da die Sklavin des Türhüters. Gegen die Selbstverständlichkeit, daß der Palast des Hohenpriesters einen Portier hat, der im Tornebengebäude wohnt und Familie und Sklaven hat, sollte sich doch wegen des ἡ θυρωρός niemand sträuben. Syrsin spricht so deutlich als möglich vom ܢܛܪ ܬܪܥܐ = φυλάσσων τὴν θύραν maskulinisch ܘܐܥܠܗ = und er (nicht der Jünger, sondern der Türhüter) führte ihn hinein.[1] Und vom Portier wird seine Sklavin als ܐܡܬܗ ܕܢܛܪ ܬܪܥܐ klar geschieden = ἡ παιδίσκη τοῦ θυρωροῦ, die in den Griechen zu ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός geworden ist. Aber das liebe Vorurteil für die Griechen bei den heutigen Exegeten, — wie schon bei der Pesch, die aus ܢܛܪ ܬܪܥܐ des Syrsin, wie sie auch selbst 10, 3 τὸν θυρωρόν nennt, hier ܢܛܪܬ ܬܪܥܐ τὴν θυρωρόν macht — legt sich auch hier ins Zeug. Doch die syrische Tradition spricht noch in der Philx, die im Texte ܬܪܥܐ = ὁ θυρωρός, am Rande ܬܪܥܬܐ ἡ θυρωρός hat, deutlich genug, und von dem Türhüter scheidet sie seine Sklavin als ܥܠܝܡܬܐ ܬܪܥܬܐ. Vgl. Mark P. 162. Die Syrer stehen für sich fest.

Die Unglücksstelle 2 Sam 4, 6, für ἡ θυρωρός in LXX, wo das Hebräische vom Griechischen abweicht, habe ich schon zu Mark an-

[1] Pesch vergißt hier das ܘܐܥܠܗ in das Fem. ܘܐܥܠܬܗ zu ändern, infolge davon führt dann der Jünger den Petrus hinein. Aber Tatian arab. hat fem. die Türhüterin führte ihn hinein: وكلم حافظة الباب وادخلت شمعون, so daß hier erst der Text zur Ruhe kommt.

geführt, der Verweis von Blass auf Act 12, 13 nützt nichts, die Rhode ist keine Türhüterin, sondern Haussklavin im allgemeinen, sie fragt an der Tür, wer da sei, und öffnet dann nicht einmal. So ist es noch heute im Orient. Man klopft, irgend jemand fragt: Mîn = wer da, und dann ziehen sich die Frauen zurück, das Öffnen können sie höchstens verschleiert vornehmen. In 1001 Nacht kommen die Sklavinnen oft genug und öffnen die Tür, aber es gibt nur den Bawwâb mask., keine Bawwâba fem. als Türhüterin. Und nun gar im Priesterpalais bei nächtlichen Unruhen! Das Beispiel Wetsteins aus dem Plautus und Petronius betrifft eben das Abendland.

Vs. 18 und 25. In der Beurteilung der Zusammenfügung dieser beiden griechisch getrennten Verse liegt zugleich das Urteil über die Echtheit der Versordnung von Syrsin beschlossen. Syrsin und Pesch, die der griechischen Form folgt, verhalten sich so:

P 18 ܘܩܐܡ ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܦ ܫܡܥܘܢ ܥܡܗܘܢ ܘܫܚܢ. 25 ܘܫܡܥܘܢ
S 25 ܘܩܐܡ ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܦ ܫܡܥܘܢ ܠܘܬܗܘܢ ܘܫܚܢ. om.

P ܟܐܦܐ ܘܩܐܡ ܗܘܐ ܘܫܚܢ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ om. om. om.
S om. om. om. om. ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ ܗܠܝܢ ܐܢܫܐ ܕܫܚܢܝܢ[1]

P ܠܡܐ ܐܦ ܐܢܬ ܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܐܢܬ ܘܗܘ om. ܟܦܪ
S ܠܡܐ ܐܦ ܐܢܬ ܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܐܢܬ om. ܗܘ ܕܝܢ ܟܦܪ

P ܘܐܡܪ ܠܐ ܗܘܝܬ
S. om. ܘܐܡܪ ܕܠܐ

P 18 εἱστήκει δὲ καὶ Συμεὼν μετ' αὐτῶν καὶ ἐθερμαίνετο. 25 Καὶ Συμεὼν Πέτρος
S εἱστήκει δὲ καὶ Συμεὼν παρ' αὐτοῖς καὶ ἐθερμαίνετο. om. om. om.

P εἱστήκει καὶ ἐθερμαίνατο καὶ λέγουσιν αὐτῷ om. om. om. om. om.
S om. om. om. καὶ λέγουσιν αὐτῷ οὗτοι οἱ ἄνθρωποι οἱ θερμαι-

P om. μὴ καὶ σὺ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; καὶ ἠρνήσατο καὶ εἶπεν
S νόμενοι μὴ καὶ σὺ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; ὁ δὲ ἠρνήσατο καὶ εἶπεν

P οὐκ εἰμί.
S ὅτι οὐκ.

Das Alter dieses Textes wird durch εἷς ἐκ τῶν μαθ. αὐτοῦ bewiesen, das kein Zeuge hat außer den Altlateinern: Numquid et tu unus (so a e r, hingegen streichen unus b c ff²) es (so a q — b c ff² strei-

[1] Dies Wort ist aus dem in der Abschrift von Frau Lewis gesetzten *ܕܫܒܠ glücklich von Burkitt erkannt worden.

chen das es) de (b c ff^2 ex) discipulis ejus (+ es, b c q; ff^2 schreibt est). Dafür hat e: unus ex discentibus ejus es.

Darüber hinaus geht es nun, wenn Syrsin allein hat καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἄνθρωποι οἱ θερμαινόμενοι, was direkt an Vs. 18 mit den Worten παρ' αὐτοῖς καὶ ἐθερμαίνατο anschließen muß, weil in der Repetition von Vs. 18, welche vor Vs. 25 eingeschoben werden mußte, nachdem die Versetzung stattgefunden hatte, das παρ' αὐτῶν oder μετ' αὐτῶν gar nicht steht. So zeigt Syrsin den natürlichen Fortschritt, die auf griechischer Stufe stehende Pesch aber trotz der Repetition vor Vs. 25 eine hinkende Darstellung. Es ist also an der Richtigkeit des Syrsin, als des Urtextes, nicht zu zweifeln. Dem modernsten Erklärer scheint das aber trotzdem unsicher, und Syrsin künstlich studiert. Allein von dem εἷς und dem οὗτοι οἱ ἄνθρωποι οἱ θερμαινόμενοι hat er nichts gemerkt, darum kann er sagen: Damit würden „einige Anstöße“ beseitigt, aber es sehe allzusehr nach gewollter Korrektur aus. Wem kann es nun der arme Syrsin Recht machen? Ist er vernünftiger als die andern, dann ist es gewollte Korrektur, fehlt er, dann heißt es: Da sieht man es. In Wahrheit muß die Fragestellung so gestaltet werden: Man nehme an, unsere Bibelüberlieferung wäre die altsyrische statt der griechischen gewesen, was völlig möglich gewesen wäre, wie die Tatsache der Textverwandtschaft der altlateinischen Evangelien mit den Syrern beweist, und wir hätten nun Joh 18, 13 ff. in der vernünftigen Form empfangen und bisher gelesen, dann aber seien Dutzende von Mss. aufgetaucht, die die sinnlose griechische Ordnung bieten; würde sich dann auch Jemand bemühen, den Sinaisyrer als nach Korrektur riechend zu verdächtigen und versuchen, uns die Griechen zu oktroyieren? Wie vernünftig urteilt Blass über den Syrsin, cujus insigni beneficio ordo hujus narrationis verus jam restitutus est, licet pergant librariorum patroni Johannem turpissimae socordiae insimulare, ne quid eorum fidei derogetur!

Vs. 26 und es hub an ܘܥܢܐ = καὶ ἀπεκρίθη und das ist richtig. Ich hätte vielleicht besser gesetzt: Und es antwortete, nämlich auf die Leugnung des Petrus. Pesch ändert nach den Griechen und streicht dann auch das „und sprach zu dem Šime'on“. Warum fassen die Ausleger die Worte οὐκ ἐγώ σε εἶδον μετ' αὐτοῦ ἐν τῷ κήπῳ als Frage?! Nach dem richtigen καὶ ἀπεκρίθη εἷς κτλ. . . . οὗ ἀπέκοψεν Συμεὼν Κηφᾶς τὸ ὠτίον, ist direkte Anrede zu fordern: Οὐκ· ἐγώ σε εἶδον, er straft ihn direkt der Lüge. Dazu paßt dann Vs. 27 das ܕܠܐ ܝܕܥܢܐ ܠܗ = ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, das Syrsin nach καὶ πάλιν ἠρνήσατο Συμεών zusetzt. Die beiden ersten Ableugnungen werden mit bloßem Nein gemacht, die dritte mit: Nein, ich kenne ihn nicht.

Diese Steigerung soll doch nicht etwa ein schlafender Kopist zufällig gemacht haben!

Syrsin rettet den Text, der bei den Griechen mit bloßem καὶ πάλιν ἠρνήσατο ganz verflaut ist.

Vs. 28. Und als es tagte = ܘܟܕ ܢܓܗܬ nach Matth 27, 1. So Syrsin allein, der darum das ἦν δὲ πρωΐ am Versende übergeht. Die Griechen sagen: Ješu' wurde geführt, und zwar in der Morgenfrühe, Syrsin sagt, daß die Juden nach der nächtlichen Verhandlung warteten, bis der Tag anbrach, und ihn dann an das Prätorium brachten. Er merkt auch den Zweck an: ܕܢܫܠܡܘܢܝܗܝ ܠܗܓܡܘܢܐ = ἵνα παραδῶσιν αὐτὸν τῷ ἡγεμόνι. Da das durchaus nicht selbstverständlich ist, so mußte es gesagt werden, dann begreift man aber auch, warum Pilatus erscheint. Das unentbehrliche Glied hat nur Syrsin, der sich wieder als überragend gut erweist.

Sie aber traten nicht ein in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, während sie das Ungesäuerte aßen. Statt der entscheidenden Worte ܟܕ ܐܟܠܝܢ ܦܛܝܪܐ schreibt Pesch ܥܕ ܐܟܠܝܢ ܦܨܚܐ, womit sie 1. statt ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἐσθίοντες umsetzt in ἵνα μὴ μιανθῶσιν πρὶν φαγεῖν und 2. aus ἐσθίοντες ἄζυμα in πρὶν φαγεῖν τὸ πάσχα. Denn so nahe sich der Gebrauch der Partikeln ܟܕ und ܥܕ auch berührt, immer bleibt für ܥܕ der Grundsinn usque, ἕως Mark 14, 32, ἔτι Joh 20, 1, für ܟܕ der Grundsinn dum fühlbar.[1] Das ἀλλὰ ἵνα der Griechen verleugnen beide, erst die Philx setzt es mit ܐܠܐ ܕ klar in ihren Text. Der sonst auf Pesch ruhende Tatian setzt hier حتى لا يتنجسوا اذا ما اكلوا الفصح = ne inquinarentur quo tempore ederent pascha, wo man doch das ܟܕ wiederzuerkennen hat in dem اذا ما, denn das ܥܕ Matth 1, 18 drückt er durch من قبل ان = πρίν aus. Altsyrisch ist also das ἀλλ' ἵνα keinenfalls. Mit ihnen geht Memph ϢⲀⲦⲞⲨⲞⲨⲰⲘ = bis sie essen würden das Passa. Neben dieser syro-memphitischen Kombination sind alle übrigen Zeugen einig, nur geht über die ganze Reihe die Differenz, daß die einen ἀλλά allein אABD al Sahide Ulf, die andern ἀλλ' ἵνα, dies verdeutlichend sagen C³LX al aefff² Philx.

Sachlich ist zu bemerken, daß für das Maṣṣothessen keine Reinheitsbedingungen vorhanden sind, sie bilden ein bestimmtes Nahrungsmittel, das jeder überall und zu jeder Zeit essen darf. Die talmudischen Grundsätze stellt Maimonides Hilk. Ḥameṣ u maṣṣa 6, 1, 10 so dar: In der Nacht des (d. h. der

---

[1] Vgl. ܥܕ ܐܬܐ ܥܠܝܗܘܢ ܚܪܒܐ = πρὶν ἐλθεῖν τὴν ῥομφαίαν ἐπ' αὐτούς Jud 7, 14, wo ܥܕ mit Partizip, wie hier ܥܕ ܐܟܠܝܢ, zu fassen ist. Vgl. Matth P. 21.

zum) fünfzehnten ist Maṣṣoth zu essen, ein biblisches Gebot. Es wird zu jeder Zeit und an jedem Orte gegessen und hängt nicht vom Passaopfer ab, sondern ist eine selbständige Vorschrift. In den übrigen Tagen der Festwoche hat man die Wahl, man kann auch Reis, Hirse oder anderes essen, aber in der Nacht des fünfzehnten sind Maṣṣoth zu essen geboten, doch genügt zur Pflichterfüllung, so viel, als eine Olive groß ist, zu essen. Alle, auch Frauen und Sklaven, sind dazu verpflichtet, auch Kindern und Kranken wird es in irgendeiner Weise beigebracht. — Daraus ergibt sich, daß die Scheu vor der Unreinheit nicht auf dem Maṣṣothessen ruht, sondern auf dem Passaessen, daß also der Ausdruck nicht zu pressen ist, sondern Maṣṣothessen, das zum Passa gehörte, hier das Passaessen selbst meint. Damit ist gegeben, daß auch Syrsin das Mahl Ješu' nicht als Passamahl verstanden wissen will, und da die Abendmahlseinsetzung mit dem Passamahle auch innerlich zusammenhängt, so wird das Anschließen der Abendmahlseinsetzung mit der Ansetzung der Zeit des Abschiedsmahles vor dem Passa in einem gedanklichen Zusammenhange stehen. Ob nun damit nicht doch der Umstand zusammenhängt, daß Syrsin im Johannes das Wort Passa meidet, also auch hier nicht hat, muß den Gegenstand historisch-kritischer Erwägung bilden, und gehört nicht in die Textkritik. Diese hat ihre Pflicht getan, indem sie die alten syrischen Lesarten mit Hilfe des Memphiten zu Ehren gebracht und für die Deutung bemerklich gemacht hat, daß ein Unterschied zwischen ἄζυμα und πάσχα an dieser Stelle nicht vorhanden ist. — Ältere Gelehrte wie Lightfoot erklärten, daß πάσχα hier nicht das Passalamm, sondern die Chagîgaopfer, d. h. sonstige Opferbraten (auch von Rindern Deut 16, 2) bezeichne, die nach dem Pesaḥabend gegessen wurden, also vom fünfzehnten ab.

Vs. 31. Alsdann nehmt ihn zieht mit dem ܗܟܕܝܢ = „alsdann" die Konsequenz aus den Worten der Juden. Dies wichtige Wort hat kein Grieche. Die Pesch hat es jetzt nicht, aber Tatian arab. mit فاذا hat es. Statt ܕܒܪܘܗܝ liest Burkitt ܕܒܘܪܘܗܝ mit Pesch vom Sing. ܕܒܘܪ, wodurch der Sinn „nehmet" festgestellt wird gegenüber der Bedeutung des Pael „führet".

XVIII 31[b]—XIX 40[a] fehlt infolge Verlustes dreier Blätter.

Obwohl 19, 37 in Syrsin fehlt, muß ich doch anmerken, daß das Zitat aus Zach 12, 10 ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν = הביטו אלי את אשר דקרו in keinem Falle aus der Septuaginta stammt, wohl aber dem Aquila σὺν ὃν (so zu lesen) ἐξεκέντησαν und dem Theodt. ὃν ἐξεκέντησαν nahe steht. Johannes folgt also der jüdischen Deutung, wie auch Apok 1, 7. Wer nun Johannes nicht nach Aquila setzen will, der wird direkte Kenntnis der jüdischen Exegese und des masorethischen

Textes anerkennen müssen. Nimmt man 13, 18 und 12, 40 dazu, so ergibt sich das als mehr wie wahrscheinlich, Johannes war mit dem Judentume genau vertraut, er kannte auch seine Sprache. Über das Zitat selbst habe ich Matth P. 348 ff. gehandelt.

XIX, 40—42. Die Varianten des Syrsin, durch welche der Text feiner und straffer wird, hat Blass sämtlich in seinen Text aufgenommen, außer:

Vs. 40 wie es Gesetz war für die Juden, daß sie begraben werden, also wie ein richtiger Jude begraben werden muß. Daß die Bestattung wirklich gesetzlich geregelt war, haben wir zu 11, 45 ff. gesehen. Der Ausdruck in Syrsin ist sachlich besser als der aller andern. Übrigens hat auch der Äth ḥegg = חק „Gesetz", während der Arm mit օրէն sowohl νόμος als ἔθος deckt.

Vs. 41. Das ὅπου ἐσταυρώθη — von Pesch nachgetragen — wird Niemand vermissen, ebensowenig das οὐδέπω in οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη, das von Pesch als ܥܕܟܝܠ, d. h. „bis dahin" eingesetzt ist, was Alles Blass glücklich gestrichen hat. Tatian geht hier wieder genau mit Pesch. — Wenn aber Blass καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον ediert, so ist dies nach letzter Lesung von Frau Lewis (Expositor 1897, P. 118) in μνημεῖον καινόν zu vervollständigen, da Syrsin in Wahrheit ܡܩܒܪܐ ܚܕܬܐ hat. Danach ist meine Übersetzung jetzt so zu berichtigen: und in dem Garten eine neue Grabstätte, in der Niemand begraben worden war. Und eilig legten sie ihn sofort in die neue Grabstätte, welche nahe dabei war, weil der Sabbath tagte, d. h. anbrach, nach dem Luk P. 506 erklärten Sinne von ἐπιφώσκειν. Ich füge den dort gegebenen Belegen noch bei: Erubim 40[a] ביום טוב שני לאורתא, d. h. am zweiten Festtage am Abend, unmittelbar nach dem Ende des Festes, und das באורתא am Abend neben בצפרא am Morgen in den Worten: אפטרו מיניה באורתא בצפרא אתו מפטרי מיניה, d. h. „sie verabschiedeten sich am Abend, am Morgen kamen sie wieder und verabschiedeten sich" aus Tanchuma Bereschith 7[a] bei Levy, Neuhebr. Wrtb. sub פטר.

Vs. 42. Weil der Sabbath tagte = anbrach steht an Stelle des griechischen διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, d. h. weil es Rüsttag = Freitag war. Versteht man das dahin, daß es bedeutet, weil der Freitag zu Ende ging, wie es der Äth gedeutet hat[1], so wäre es sachlich richtig, aber der Ausdruck ist ungenau und unklar. Das τῶν Ἰουδαίων fehlt dabei in b e ff[2] n r, es ist zugesetzt, als man für

[1] Er sagt: esma tafṣāmēta 'arbomu we'etu la'aihud = weil es das Ende des Rüsttags der Juden war.

christliche Leser den Text erläutern wollte. Daß dieser Text bei den Griechen vollkommen überarbeitet ist, das habe ich Luk P. 508 gezeigt. Syrsin ist sachlich mit Matthäus einig, seine Ausdrucksweise ruht auf Kenntnis der hebräischen Diktion. Die durch Zusammenhalten von Syrsin und Pesch sich ergebende Geschichte des Textes zeigt einfach die Ausmerzung der jüdischen Tagesbezeichnung. Sie verhalten sich so:

S ܘܣܡܘܗܝ ܒܩܒܪܐ ܚܕܬܐ [b]ܕܩܪܝܒ ܗܘܐ ܠܬܡܢ] [a]ܡܛܠ
P ܘܣܡܘܗܝ ܬܡܢ ܠܝܫܘܥ [a]ܡܛܠ ܕܫܒܬܐ ܥܐܠܐ ܗܘܬ] [b]ܘܡܛܠ

S ܕܫܒܬܐ ܢܓܗܐ ܗܘܬ] [c]ܘܒܠܠܝܐ ܕܢܓܗ ܚܕ ܒܫܒܐ] [d]ܥܕ ܚܫܘܟ
P ܕܩܪܝܒ ܗܘܐ ܩܒܪܐ] [c]ܒܚܕ ܒܫܒܐ ܕܝܢ] [e]ܐܬܬ ܡܪܝܡ

S ܒܨܦܪܐ ܪܒܐ] [e]ܐܬܬ ܡܪܝܡ ܡܓܕܠܝܬܐ] ܠܒܝܬ ܩܒܘܪܐ ܘܚܙܬ
P ܡܓܕܠܝܬܐ] [d]ܒܨܦܪܐ ܥܕ ܚܫܘܟ] ܠܒܝܬ ܩܒܘܪܐ ܘܚܙܬ

S et posuerunt eum in monumento novo, [b]quod propinquum erat ibi, [a]quia sabbatum illucescebat, [c]et in nocte qua illucescebat Dominica [d]donec obscurum erat diluculo magno [e]venit Maria Magdalena [f]ad monumentum et vidit.

P et posuerunt ibi Jesum [a]quia sabbatum intrabat [b]et quod propinquum erat sepulchrum [c]dominica vero [e]venit Maria Magdalena [d]mane donec obscurum erat [f]ad monumentum et vidit.

Man sieht, Pesch ist den Griechen noch nicht gleich, aber aus der Form des Syrsin schon durch Umstellungen ihnen angeähnelt. Dabei ist die jüdische Diktion beseitigt, denn a) sabbatum illucescit = נגה שבת wird zu sabbatum intrabat, — die παρασκευὴ [τῶν Ἰουδαίων] fehlt aber noch ganz — c) die nox qua illucescebat Dominica wird zur Dominica selbst — und damit d) das ܥܕ ܚܫܘܟ ܒܨܦܪܐ ܪܒܐ = solange es dunkel war am frühsten Morgen, welches mit ܒܨܦܪܐ ܥܕ ܚܫܘܟ = am Morgen, solange es dunkel war, gleichwertig ist, für Syrsin höchst bedenklich. Maria ist noch am Samstag Abend = in nocte qua illucescebat Dominica = לאור יום א׳ gegangen, nicht erst am Morgen, sie wartete die Nacht nicht ab. Es sieht aus wie eine Interpolation in Syrsin selbst, die nach dem griechischen σκοτίας ἔτι οὔσης πρωΐ gemacht ist, welche Worte im Griechischen selbst Wanderworte sind.[1] In Syrsin sind sie ganz verkehrt: ging Maria

[1] Tischendorf: σκοτίας ἔτι (A al pauc. om.) οὔσης: 13. 69. 346 (Ferrar) Äth post εἰς τὸ μνημεῖον ponunt. Similiter sah. cop. ἔρχεται (sah. ἐξέρχεται εἰς τὸ μν. ἔτι οὔσης τῆς σκοτίας ἔξω.

am Abend (in nocte qua illucescebat Dominica), dann ging sie eben nicht am frühsten Morgen. Man streiche die Worte, dann hat man den echten alten Text. Er lautet: Und in der Nacht, da der Sonntag begann — für uns am Samstag Abend.

Sieht man nun noch, daß Philx (und Hrs) als letzte Stufen der Syrer den Griechen buchstäblich gleichgemacht sind, so ergibt sich als echte Form die des Syrsin, denn eine Rückbildung aus einem Texte, wie ihn Philx und die Griechen zeigen, in die Form des Syrsin ist unannehmbar. Damit ist auch das Urteil von Luk P. 508 begründet, daß in Syrsin selbst das πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης eine Interpolation ist. Meine Note zur Übersetzung, der Sabbath tage am Samstag Morgen, ist falsch, er „tagt" am Freitag Abend mit dem Aufgang der Sterne.

XX, 1 der Stein gewälzt. An der Ergänzung von ܡܥܓܠܐ ist nicht zu zweifeln, auch wenn ܡܥܓܝܠܢܐ in der Handschrift steht, das ein Schreibfehler ist. Über den schwer abzuwälzenden Golal vgl. Joh 11, 39, Luk P. 515.

Vs. 2—18 setzen sich die kleinen stilistischen Unterschiede zwischen Syrsin und der Pesch, die die griechische Form repräsentiert, fort. Die Entscheidung zu Gunsten des höheren Alters und der relativen Originalität des Syrsin ruht dabei auf der allgemeinen Erwägung seines Verhaltens. Im einzelnen wiegen die hier vorliegenden Verschiedenheiten nicht schwer, man lernt nur, daß der Text früher weniger fest war. Nur Vs. 8 stellt uns vor ein höchst schwieriges Problem, das freilich erst Blass erkannt hat.

Vs. 2 zu dem Jünger, welchen Ješu' liebte, ohne das ἄλλος hier und Vs. 3, 48, das Syrsin nicht hat. Blass streicht es mit Recht.

und ich weiß nicht, wohin sie = οὐκ οἶδα (statt οἴδαμεν DBℵ) ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. Dieser Plural ist mindestens auffallend, und der Singular wie Vs. 13 natürlich, der in r e Pesch Äth Euseb. Mar. 266. S. i^scr. t^scr. y^scr. 57^ev steht.[1] Daß sie mehr sagt, als sie wirklich weiß, also eine wahrscheinliche Vermutung ausspricht, ist nicht ortsfremd und mit οἶδα der Satz nicht anzufechten, den Blass gestrichen hat. Will man es aus der Synoptikererzählung von mehreren Frauen ableiten, so ist οἴδαμεν eine grobe Nachlässigkeit des Kopisten, der man nicht dadurch aufhelfen darf, daß man aus Luk, καί τινες σὺν αὐταῖς, hier αὐτῇ entlehnt, denn die Pointe der Sache ist Vs. 11, daß Mariam allein da ist. Und nun haben doch Altsyrer und Altlateiner den Singular. Ob οὐκ οἶδα μὲν ποῦ?

Vs. 3. Statt der zwei Bezeichnungen „Petrus und der Jünger" las Syrsin καὶ ἐξῆλθον οἱ δύο, was Blass aufnimmt nach Analogie von

[1] Arm hat գիտեմք.

12, 22 als feierliche Erweiterung, zu der dann auch das in Syrsin noch nicht vorhandene ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ gehört, das Pesch nachträgt, das aber recht unbeholfen nachklappt. Das προέδραμεν und τάχιον und ἦλθεν πρῶτος ist schulmeisterlich für Katechumenen und von Blass veredelt. Das εἰς τὸ μνημεῖον hat Syrsin Vs. 5, die übrigen Vs. 6.

Vs. 7 und sah die Leintücher und das Schweißtuch, das zusammengewickelt und auf die Seite gelegt war. Syrsin übergeht also die Worte: ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλ' — ἐντετυλιγμένον, die eine überflüssige Detaillierung eines alten realistischen Glossators sind. Genau mit Syrsin geht a: et vidit linteamenta (posita) et sudarium quod erat positum seorsum involutum in uno loco.[1] Alle übrigen Zeugen sind glossiert. Blass hat die Glosse ausgeschlossen. Vergleichung von Pesch und Philx zeigt, wie die Glosse breiter und deutlicher wird.

Vs. 8. Und alsdann ging auch jener Jünger in das Grab [— nicht Grabstätte, μνημεῖον, monumentum, d. i. die Vorhalle, sondern τάφος, d. i. die eigentliche Grabkammer], und sie sahen und glaubten, weil sie bis jetzt noch nicht wußten aus den Schriften, daß er von den Toten auferstehen sollte. Da aber die Jünger dieses sahen, gingen sie fort. Die Vergleichung von Syrsin und Pesch wird die Differenzen klar machen, die letzte Stufe zeigt die Philx.

S	ܘܗܝܕܝܢ — ܥܠ ܐܦ ܗܘ — ܬܠܡܝܕܐ om. om.
P	ܗܝܕܝܢ — ܥܠ ܐܦ ܗܘ — ܬܠܡܝܕܐ ܕܐܬܐ ܩܕܡܝܐ
Phlx	ܗܝܕܝܢ ܥܐܠ ܐܦ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ܬܠܡܝܕܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܩܕܡܝܐ
S	om. ܠܩܒܪܐ ܘܚܙܘ ܘܗܝܡܢܘ ܡܛܠ ܕܠܐ ܥܕܡܐ ܠܗܫܐ ܝܕܥܝܢ
P	ܠܒܝܬ ܩܒܪܐ ܘܚܙܐ ܘܗܝܡܢ ܠܐ ܓܝܪ ܥܕܟܝܠ ܝܕܥܝܢ
Phlx	om. ܠܩܒܪܐ ܘܚܙܐ ܘܗܝܡܢ ܠܐ ܥܕܟܝܠ ܓܝܪ ܝܕܥܝܢ
S	ܗܘܘ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܥܬܝܕ ܗܘ ܠܡܩܡ ܡܢ ܒܝܬ ܡܝܬܐ
P	ܗܘܘ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܥܬܝܕ ܗܘܐ ܠܡܩܡ ܡܢ om. ܡܝܬܐ
Phlx	ܗܘܘ om. ܠܟܬܒܐ ܕܘܠܐ ܠܗ ܕܢܩܘܡ ܡܢ om. ܡܝܬܐ
S	om. om. ܬܠܡܝܕܐ ܕܝܢ ܟܕ ܚܙܘ ܗܠܝܢ ܐܙܠܘ ܠܗܘܢ
P	ܘܐܙܠܘ ܗܢܘܢ ܬܠܡܝܕܐ ܬܘܒ ܠܕܘܟܬܗܘܢ
Phlx	ܐܙܠܘ ܗܟܝܠ ܬܘܒ ܗܢܘܢ ܠܘܬܗܘܢ ܗܢܘܢ ܬܠܡܝܕܐ

[1] Die übrigen Altlateiner b c e ff²r werden durch das Wort linteamina statt linteamenta als Abkömmlinge einer einzelnen Übersetzung erkannt, die die Glossierung schon aufgenommen hatten. Das linteamentum hat aber Hieronymus — ergo — !

Latinisiert sagen sie:

S	et tunc intravit etiam ille discipulus om. om. om. ad
P	tunc " " " " qui venerat prior ad
Phlx	tunc igitur " " " alius " qui venerat prior ad

S	sepulchrum. Et viderunt et crediderunt, quia non usque tunc
P	monumentum. Et vidit et credidit, non enim eo usque
Phlx	sepulchrum. Et vidit et credidit, non eo usque enim

S	sciebant ex scripturis quod futurus is resurgere a domo
P	sciebant ex scripturis quod futurus erat resurgere a om.
Phlx	sciebant scripturam quod decebat eum ut resurgeret a om.

S	mortuorum. Discipuli vero haec abierunt sibi.
P	mortuis. Et abierunt illi discipuli iterum ad locum suum.
Phlx	mortuis. Abierunt igitur iterum illi ad se illi discipuli.

Die Philx als jüngste Form geht buchstäblich mit den Griechen. Die Pesch weicht noch zum Syrsin ab, denn ihr fehlt οὖν und ὁ ἄλλος, und sie sagt οὐκ ᾔδεισαν ἐκ τῶν γραφῶν statt τὴν γραφήν. Die Differenz aber ist, daß Syrsin setzt καὶ εἶδον καὶ ἐπίστευσαν, also Petrus und der andere, womit er ganz allein steht, die beiden andern Syrer aber mit der Masse καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, also nur der andere. Demnach würde Petrus nicht geglaubt haben. Dieser Singular ist in allen Altlateinern, dem Arm Äth Memph Sahid Tatian arab., die dann aber allesamt pluralisch fortfahren ᾔδεισαν und τὴν γραφήν statt ἐκ τῶν γραφῶν in Syrsin Pesch. Nur א* und Altlateiner fahren auch hier im Singular fort: non enim sciebat scripturam b c ff^{2} q δ Aur. gat. oder noverat e r. Ihnen stehen mit sciebant gegenüber a d f Durmacensis. — Und hier setzt Blass mit seiner Kritik ein, wobei die Frage des Numerus und die Beziehung auf einen oder beide Jünger gleichgültig wird. Er bemerkt, daß die Worte: „sie (oder er) wußte noch nicht aus den Schriften (oder sie kannten die bestimmte γραφή nicht), daß die Auferstehung eintreten werde“, Alles sein können, nur keine Begründung für den Glauben; sie motivieren auf das Klarste den Unglauben, nicht den Glauben. Dann muß es heißen: er oder sie sahen das, glaubten aber nicht, weil sie die Schrift darüber noch nicht kannten. Man hat zu lesen καὶ εἶδεν oder εἶδον καὶ οὐκ ἐπίστευσεν oder ἐπίστευσαν. Für die Negation zeugt nun aber doch wenigstens ein Zeuge, der Ergänzer von Codex D mit και ἴδεν και ουκ επιστευσεν ουδεπω γαρ εδισαν την γραφην. Das ist absolut richtig, der Sinn verlangt das, mag man beide oder nur einen Apostel zum Subjekt machen. Aber Blass hat es doch nicht in den Text gesetzt, wohin es gehört. Nach Syrsin kommt der andere zuerst,

geht aber nicht hinein, dann kommt Petrus und geht hinein — aber nicht wieder heraus, — dann tritt der andere ein und ist mit Petrus zusammen darin, so daß es richtig weitergeht: sie sahen das und glaubten (nicht), da sie aus den Schriften noch keine Auferstehungsverkündigung kennen gelernt hatten. Dabei ist richtig mit Syrsin ac das πάλιν in Vs. 10 zu streichen, das ganz wertlos und irreführend ist. Die Jünger glauben nicht und gehen weg, die Maria bleibt und sieht. Das ist die Pointe. Alle Mss. sind hier zu Ehren des Glaubens der Jünger verdorben. Wäre nicht D's Supplement, so wäre die Urform verloren.

Vs. 12 zwei Engel in weißen [Gewändern] sitzend. In D suppl. nur δύο ἀγγέλους. Blass ediert δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς und kanzelliert καθεζομένους, das Nonnus weglasse. Es fehlt in Wahrheit in Mss. des Sahiden (Balestri). Schon Griesbach erachtete nur δύο ἀγγέλους ἕνα πρὸς τῇ κεφαλῇ κτλ. für sicher.

Vs. 13 und wen suchst du? nach der Masse in Pesch gestrichen, aber unentbehrlich. Es ist vorhanden in D und 69 Ferrar 255 al [3]Äth Slavonisch und in Syrsin. Sollte es da aus Vs. 15 zur Komplettierung genommen sein?

Vs. 15. Er aber sprach zu ihr statt λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς feiner, das Ἰησοῦς wird für Vs. 16 aufgespart. Syrsin steht allein, Blass folgt ihm. Dann ist aber auch mit Syrsin Vs. 16 τότε λέγει Ἰησοῦς zu lesen, damit dieser Augenblick besonders markiert wird.

Vs. 16. Und sie erkannte ihn und hub an = καὶ ἐπέγνω αὐτὸν καὶ ἀπεκρίθη, denn das στραφεῖσα der Griechen ist sachlich verkehrt. Mit Vs. 14 hat sie sich umgewandt und sieht Ješu'; wenn sie hier sich wieder wendete, so würde sie ihm den Rücken zukehren. Trotzdem lesen alle Zeugen hier das στραφεῖσα und lassen den charakteristischen Zug, daß sie ihn erkannte, fallen. Daher dann auch der gehobene Ausdruck ἀπεκρίθη καὶ λέγει für die Situation paßt. Daß man einem Syrer nicht zu übersetzen braucht, daß Rabbuni und ein Schmeichelwort Rabbuli „Meister" bedeutet, versteht sich von selbst.

Vs. 16 lief entgegen zu ihm = ܘܪܗܛܬ ܠܩܕܡ ܠܘܬܗ in Pesch beseitigt, aber in Philx ܘܪܗܛܬ ܠܡܬܩܪܒܘ ܒܗ „und sie lief, ihn zu berühren", so wie in Hrs ורהטת דתקרוב בה erhalten. Da nun auch א[ca] und Ferrar 13. 346 und Altlat. g gat. καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ bezeugen, so ist es alt. Den Kampf um die Lesart beweist א, wo Korrektor A es nachträgt, also in einer Vorlage fand, während Korrektor B es wieder streicht. Wenn sie keinen Versuch macht, ihn zu berühren, dann ist das Verbot sonderbarer noch als die physiologische Vorstellung, aus der es hervorgeht. Und doch soll ihn Thomas nachher berühren. Die Abschwächung, es bedeute nur, daß er

den früheren menschlichen Verkehr mit den Seinen nicht wieder aufnehmen wolle, ist Rationalismus, umsomehr, als er doch wieder mit ihnen speist, ohne daß die Himmelfahrt im geläufigen Sinne vorausgegangen wäre. Ein δαιμόνιον ἀσώματον aber kann man nicht fassen. Matth 28, 9 Luk P. 536.

Vs. 18. Und es kam Mariam (ohne Magdalena!) (und) sagte den Jüngern: Ich habe unsern Herrn gesehen, und was er ihr geoffenbart hatte, sagte sie ihnen. Das haben Pesch und die Jüngeren beseitigt und dafür ܘܡܠܬܗ ܐܡܪܐ ܠܗ = sie sagte (eigentlich ἀπήγγειλεν), daß er dies gesagt hatte. Sie ist also noch nicht ganz auf das griechische Niveau gebracht, sondern bezeugt ἀγγέλλουσα . . . ὅτι ἑώρακα . . . καὶ ὅτι ταῦτα εἶπεν αὐτῇ, womit ein Bruch der Konstruktion vermieden ist, da das erste ὅτι direkte, das zweite indirekte Rede einführt.[1] Diese Lesart, abgesehen von ταῦτα, ist weit verbreitet, aber D sagt: ἀπαγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ἑώρακεν τὸν κύριον καὶ ἃ εἶπεν αὐτῇ ἐμήνυσεν αὐτοῖς, und ist damit in der zweiten Hälfte gleich Syrsin. Dabei bleibt dann d: nuntians discipulis ejus quia vidit dominum et quae dixit ei adnuntiavit illis. So auch Äth: vidi dominum nostrum, et dixit eis sicut locutus erat illi. Dagegen zeigen ταῦτα die sich nach ἑώρακα und ἑώρακεν scheidenden Altlateiner ohne Ausnahme: 1. a ff²: et (a om.) venit MM adnuntians (a nunt.) discipulis quia vidi dm. et haec dixit illi (a mihi) — 2. b c q r: venit MM annunt. discipulis (b om. disc.) quia vidit (q r vidisset) dominum (b Jesum) et (c add. quia) haec dixit (q r dixisset illi, c ei) (+ et manifestavit eis c), was aus ἐμήνυσεν αὐτοῖς D sich erklärt. Bei ἑώρακεν καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ beharren auch Philx Hrs (wie Pesch) und Arm. Die bei a bemerkte, allen Griechen unbekannte Lesart: dixit mihi = εἶπεν ἐμοί taucht wieder auf im Sahiden und beim Memph ⲡⲏⲓ = ἐμοί, wo aber ebensoviele Mss. ⲡⲁⲥ = αὐτῇ bieten.

Aus diesem Wirrwarr der Überlieferung rettet sich Blass, indem er bloß ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον καὶ ταῦτα εἶπεν aufnimmt, und damit ist allerdings ein glatter Text gewonnen, aber woher denn der Wirrwarr? Was hat er gesagt? Daß er zum Vater geht, aber noch nicht gegangen ist? Das erste ist ihnen in 13—17 genügend gesagt, das andere ist nicht zu verstehen. Macht Ješu' die Himmelsreise mit Stationen? Und wo findet sich etwas von den baldigen Erscheinungen, die mit dem „Über ein Kleines" in mystischem Sinne verkündigt sind? Und warum heißt es bei Syrsin V. 18 nur Mariam, wo bleibt ἡ Μαγδαληνή, das auch Blass streicht? Kurz, die unklare, abgerissene

[1] Darum wird dann ἑώρακεν (ܚܙܬ Philx, חמת Hrs) A D Δ al Arm Sahid gelesen. Memph schwankt, aber die meisten Mss. haben ἑώρακα ausgedrückt.

Erzählung und die in scheinbar so einfachen Dingen schwankende Überlieferung erregt weitgehende Fragen und Bedenken, die sich auf den ganzen Schluß des Evangeliums erstrecken.

Der doppelte Schluß des Evangeliums.

Wenn wir 20, 1—18 mit der synoptischen Darstellung zusammenhalten, so zeigt sich bei aller Verschiedenheit ein gemeinsamer Grund. Nach dem Ablauf der Sabbathruhe — früher oder später gegen Morgen in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag besucht als überall zuerst genannte Person Maria Magdalene das Grab. Sie ist im Johannes allein, sie hat im Matthäus „die andere Mariam“ zur Begleiterin, im Markus wird noch Salome genannt, so daß es drei Frauen werden, sofern die Tochter Ja'qobs eben die andere Mariam ist, im Lukas tritt statt der Salome ein neuer Name, der der Johanna ein, und zu diesen drei gesellen sich die übrigen Frauen, die Ješu' von Galiläa aus begleitet hatten. Aber trotz dieser Verschiedenheiten steht überall, auch Luk 24, 10, die Maria Magdalene an der Spitze. Wenn Joh 20, 13 die Lesart: Ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben, die der Situation entspricht, noch die andere zur Seite steht: Wir wissen nicht, so könnte der Schluß gezogen werden, Maria habe noch Begleiterinnen gehabt, was vielleicht Joh 20, 1 leicht zu ergänzen wäre: kam Mariam, die Magdalenerin (+ mit ihren Genossinnen) zur Grabstätte — aber ich habe das abgelehnt, weil Mariam in Joh 20, 12 wirklich allein ist, die Gesamtdarstellung also den Plural ausschließt.

Nachdem die Magdalenerin nebst den ihr in verschiedener Weise zugeteilten Genossinnen — im Matthäus eine, im Markus zwei, im Lukas noch mehr — die Mitteilung von dem Engel des Herrn Matth 28, 5 — dem Jüngling im weißen Gewande Mark 16, 5 — den zwei Menschen in blitzenden Kleidern Luk 24 — empfangen haben, daß Ješu' erstanden ist, kehren sie zurück und melden das den Jüngern.

Diesen Grundstock der Erzählung hat der Ergänzer des Markus 16, 9—10 ganz scharf herausgehoben. Den Gang der Jünger nach Emmaus bringt er nach Lukas sofort Vs. 12—13 mit dem Schlusse, daß auch sie keinen Glauben fanden. Erst nach der erst jetzt folgenden Erscheinung Ješu', bei der ihr Unglaube gescholten wird, empfangen sie den Auftrag und die Wunderausrüstung zur Mission, worauf die Erhebung Ješu' zum Himmel erfolgt. Parallel ist Luk 24, 36—53. Der Markusergänzer bietet einen Maßstab für die zu seiner Zeit gültige Erzählungsform, in der Matthäus und Lukas vereinigt waren.

Matthäus berichtet, daß die zwei Frauen den Brüdern die Weisung überbrachten, nach Galiläa zu gehen, dort würden sie Ješu' sehen, und Markus stellt die Sache ebenso dar. Matthäus berichtet überdies, daß bei der Erscheinung Ješu' auf dem Berge in Galiläa die Jünger gezweifelt hätten.[1]

Der echte und nicht von der Pseudokritik, welche Luk 24, 12 fälschlich streicht, entstellte Lukas läßt ebenso die Kunde vom leeren Grabe durch die Frauen — Maria Magdalene an der Spitze — den Aposteln vermitteln. Vgl. Luk P. 519, von denen Petrus als einziger eifrig genug ist, nach dem Grabe zu eilen, wo er aber nichts sieht. Den Befehl, nach Galiläa zu gehen, hat Lukas nicht.

In Joh 20, 18 haben wir gesehen, daß über den Inhalt des von Maria Magdalene Berichteten eine schwere Textverderbnis gekommen ist. Das καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ oder ἃ εἶπεν oder wie man lesen mag, schneidet das ab, was wirklich gesagt ist. Wenn es der Bericht ist, daß Ješu' gesagt hat: Ich gehe zu meinem Gotte und zu eurem Gotte Joh 20, 17, so haben wir eine völlige Spiritualisierung der positiven Angaben und Befehle des Matthäus und Markus vor uns, die aber auf die Rechnung des Johannes zu setzen ist, denn die Synoptiker sagen etwas anderes. Mir gilt daher der Textzustand von Joh 20, 18 nicht als Schreibfehler, sondern als in der Sachgestaltung ruhende Unfertigkeit.

Wenn nun der echte Luk 24, 33 die erste Erscheinung Ješu' bei den Jüngern nach Jerusalem verlegt, dort auch am Ostermontag Morgen die Erhebung in den Himmel vor sich gehen läßt Luk P. 544, so haben wir deutlich zwei Schauplätze der Erscheinungen Ješu' nach seinem Tode, welche sich gegenseitig ausschließen, und ebenso zwei verschiedene Orte, an welchen die Erhebung in den Himmel stattgefunden haben muß.

Wie sonderbar nun, daß Johannes die Wiedererscheinung, die sich bei ihm zweimal wiederholt, jedesmal am Sonntage, wenn die Jünger versammelt sind, in einem Berichte in Jerusalem stattfinden läßt, wie Lukas, der aber nur eine Erscheinung berichtet und dann von der achttägigen Pause und dem Sonntage nichts hat! Der Sonntag ist spezifisch johanneisch, die Absicht mystisch.

---

[1] Der mir bekannte jüngste Versuch, diesen Berg in Galiläa zu beseitigen und als den gemeinten Ort die jetzt Viri Galilaei genannte Stätte auf dem Ölberge bei Jerusalem plausibel zu machen, wo die Herberge der galiläischen Festpilger in Jerusalem gewesen sei, steht vollkommen auf der Höhe des Hotels Zum schwarzen Wallfisch in Ascalon, in welchem sich der Prophet Jonas aufhielt.

Und daß dann derselbe Johannes in Analogie zu Matthäus und Markus die Erscheinung am galiläischen Meere erzählt, wobei Fische gegessen werden! Und wie sonderbar, daß Luk 24, 42 dies auch von Jerusalem erzählt, wo ein gebratener Fisch wahrhaftig eine seltene Speise gewesen sein muß, da man keine Flüsse, Teiche oder Seen hat und vom Mittelmeere oder gar vom Galiläischen Meere ein Fischtransport schwierig genug war. Die Fische wären nämlich sämtlich gefault, wenn man sie ohne Eis über Land transportiert hätte. Und lebendig im Wasser? — Nein, aber vielleicht gesalzen, denn Fischpöckeleien waren doch in Tarichaea, das davon benannt ist, und Salzfische spielen in der talmudischen Zeit eine große Rolle.

Da scheint denn nun die Idee, daß diese beiden Erzählungen nicht zusammengehören, daß Kap. 21 ein ungehöriger „Anhang“ ist und daß das Evangelium mit 20, 31 schließt, sehr einleuchtend; dann hat man vor sich selbst Ruhe, der Anhang gehört in die Kirchengeschichte, der Schluß in die — Lebenszeit Ješu'. Wer besser sieht, bemerkt aber auch, daß Kap. 20 nicht nur in die Lebensgeschichte Ješu', sondern auch in die Kirchengeschichte gehört. Oder ist dahin die Spendung des heiligen Geistes 20, 23 nicht zu rechnen?

Mir leuchtet diese Anhangstheorie gar nicht mehr ein, schon Lukas P. 509 habe ich das Urteil vorbehalten. Sie ist jüngst von Kreyenbühl wieder eifrig verteidigt, doch meine Beobachtungen führen mich zu einer anderen Hypothese, d. h. zu einer andern historisch-literarischen Kombination, welche geeignet ist, das vorliegende literarische Faktum, das Nebeneinander von Kap. 21 und 20, 19 ff. genügend zu erklären.

Wer jetzt griechisch 21, 1 liest: ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν, ist natürlich sofort klar darüber, daß dies ein Anhang oder Nachtrag zu den vorangehenden Erscheinungen sein soll, der, weil 20, 31 eine Schlußform vorliegt, ursprünglich nicht vorhanden gewesen ist. Sieht er aber näher nach, dann findet er, daß πάλιν Wanderwort, also ursprünglich nicht vorhanden gewesen ist, sowie daß die Anknüpfung mit καί oder δέ oder asyndetisch gemacht ist und daß neben ἐφανέρωσε auch ὤφθη auftaucht. Die Lage der Überlieferung ist diese:

I. D d Arm Memph μετὰ (+ δὲ Memph) ταῦτα πάλιν ἐφανέρωσε ἑαυτὸν (+ ὁ Ἰησ. Arm Memph) τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

II. א Äth καὶ (א om. καὶ) μετὰ ταῦτα ἐφαν. (Äth ὤφθη) πάλιν ἑαυτὸν (fehlt natürlich im Äth) ὁ Ἰησ. τοῖς μαθηταῖς (+ αὐτοῦ Äth).

III. A B Δ und die Masse μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσε ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς. Hierher gehören dann b c q, aber mit discipulis suis, ebenso a r e, doch läßt e das „Jesus discipulis suis“ fort, und r bietet μετὰ δὲ ταῦτα.

IV. Fehlt πάλιν ganz in G. 18 und vielen anderen, besonders in den Evangelistarien, wie auch in Hrs, der ein Evangelistarium ist.

Die Zeitordnung dieser Textbildung lehrt die syrische Reihe, denn Syrsin bietet: μετὰ ταῦτα ὤφθη (Äth) Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ πρὸς (ܬܘܠ) τὴν λίμνην τῆς Τιβεριάδος, wo πάλιν fehlt.

Dann folgt Pesch mit μ. τ. ἐφανέρωσεν πάλιν ἑαυτὸν Ἰησ. τοῖς μαθ. ἑαυτοῦ, ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβ., was Nr. II deckt. Aber Tatian arab. hat καὶ μετὰ ταῦτα; endlich fällt Philx mit III zusammen, denn sie hat: μ. τ. ἐφαν. ἑαυτ. πάλιν ὁ Ἰησ. τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλ. κτλ.

Demnach ist die Form ohne πάλιν und mit ὤφθη die älteste. Das ὤφθη ergibt sich aus Syrsin ܐܬܚܙܝ, das ὤφθη regelmäßig deckt, während φανεροῦν wechselnd wiedergegeben wird, außer hier, da Mark 16, 12, 14 nicht in Frage kommt, wo es Pesch hat, nur Joh 9, 3; 21, 14 in Pesch und Syrsin gleichmäßig steht, während sonst andere Wendungen gewählt sind. Aber auch wenn man φανεροῦν behält, kann man den Satz nicht an 20, 31 anschließen. Wäre Kap. 21 also als ein Anhang zum Evangelium geschrieben, so wäre die Art der Anfügung unbrauchbar. Nach 20, 31 ist die Auswahl aus den zu erzählenden Zeichen Ješu' geschlossen, da kann Niemand fortfahren: Darauf erschien er usw. Es muß dieses Kapitel auf eine Stelle folgen, wo es natürliche Stütze hat. Nachdem das πάλιν als unecht und weiter als Zement erkannt ist, hat man die beabsichtigte Stelle der Erzählung weiter vorn zu suchen.

Wir kamen in Übereinstimmung mit der gesamten Evangelienüberlieferung an den Punkt, wo die vom Grabe zurückkehrende Maria Magdalene den Jüngern ihre Botschaft berichtet. An dieser Stelle 20, 18 zeigte sich im Johannestexte eine auffallende Schwäche. Was berichtet sie? Im Johannes höchstens, daß Ješu' zum Vater geht; von dem in Matth und Mark erteilten Auftrage, die Jünger nach Galiläa zu weisen, schweigt Johannes, er erzählt sofort die Erscheinung bei den elf Jüngern — Thomas fehlt —, die wir Luk P. 522, 533 erkannt haben. Sie ist im Lukas durch die Erzählung von den Emmausjüngern getrennt von dem Berichte über Marias Heimkehr, deren Worte den Jüngern als Geschwätz galten, ihre sachliche Identität ist aber durch den Gegenstand der Erörterung leicht festzustellen, denn wie Joh 20, 20 die Körperlichkeit Ješu', daß er kein „Geist" ist, besprochen wird, so geschieht dies auch Luk 24, 37—39.

Sonach deckt sich Joh 20, 18 in der Konzeption der Erzählung mit Luk 24, 11, 12, die doppelte Erscheinung Joh 20, 19—29 mit Luk 24, 36, dessen einfachere Darstellung hier verdoppelt und symbolisch verwendet ist, da das Kommen Ješu' hier ganz spiritualisiert ist. Damit ist der Stoff erschöpft, die leibliche Himmelfahrt des

Luk 24, 51 war für Johannes nicht aufzunehmen. Die Schlußerklärung über den Zweck der Schrift 20, 31 konnte abgegeben werden.

Läßt man sich nun aber nicht mehr durch diesen „Schluß“ blenden und erinnert man sich, daß wir für Kap. 13—14, 53, wo auch ein solcher Abschluß der Rede steht: Ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν, nachher noch in 15—17 eine ganze Parallelredaktion gefunden haben, vergißt man auch nicht, durch welches barbarische Mittel diese zweite Redaktion neben der ersten jetzt im Texte möglich gemacht ist — nämlich durch die Einsetzung des unqualifizierbaren πολλά in 14, 30, dann wird man für 21, 1 den Gedanken in das Auge fassen dürfen, daß es ebenfalls eine zweite Redaktion der Endgeschichte bietet, die, wie dort πολλά eingesetzt ist, hier durch das πάλιν möglich gemacht werden soll. Fällt dies grobe Blendwerk des πάλιν, so ist 21, 1 die Fortsetzung von 20, 18, es ist eine Parallelerzählung zu 20, 19—30, deren Prototyp im Luk 24, 36 liegt.

Das Prototyp dieser Parallele 21, 1 ff. liegt dagegen nach seinen Voraussetzungen im Matth und Mark. Die Frauen, Maria Magdalene an der Spitze, kehren vom Grabe zurück Matth 28, 8, 10 und haben die Jünger nach Galiläa zu weisen Mark 16, 7; sie ziehen dorthin 28, 16 und auf dem Berge erfolgen Ješu' letzte Weisungen. Hier bei Johannes finden wir die Jünger in Galiläa, d. h. der Johannesschluß Kap. 21, der dem in Kap. 20 auf lukanischem Boden ruhenden parallel steht, ist von der generellen Voraussetzung des Matth und Mark über die Stelle der Entwickelung der Urgemeinde nicht abzulösen. Joh 21 gehört in den Kreis der Matthäustradition. In Joh 20, 18 spaltet sich die Darstellung, ein Schluß kann sein 20, 18; 21, 1—25, der andere 20, 18—31, am Ende beider Stücke steht eine Schlußklausel, von denen die eine 21, 25 eine wichtige Enthüllung über den Verfasser bringt.

Das ist die Form, unter der ich das Verhältnis von Kap. 21 auffasse, es ist kein heterogener Nachtrag von fremder Seite, es ist in derselben Schule erwachsen wie Kap. 20 als Parallele dazu. Wir wenden uns nun zur Diskussion der Einzelnheiten.

1. Das Ende nach 20, 19—31.

Die Tendenz der aus Luk 24, 36 ff. gedoppelten Erzählung liegt auf der flachen Hand. In der Sonntagsversammlung des geschlossenen Kreises der synoptischen Gemeinde kommt ihr Herr und erteilt ihr den Missionsbefehl zugleich mit der Ausrüstung durch den heiligen Geist. Das geschieht bei geschlossenen Türen, und das mag doppelsinnig sein, einmal deutet es an, daß er durch die Herzen, die ver-

schlossen waren, geht, dann aber bezieht es sich zweitens sicher auf das Schließen der Türen während der heiligen Liturgie, wie noch bis zu dieser Stunde der Diakonus beim Beginn des zweiten Teiles sagt: τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ προσχῶμεν, worauf dann das πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν κτλ. folgt. Dies Erscheinen in der Gemeinde ist die Auferstehung, so will es der Mystiker. Die beseligende Kraft liegt aber nicht in dem Schauen der verwundeten Hände und der Seite, die ihnen der Herr zeigt, dessen Anblick die Jünger „erfreut“!, nicht im Erblicken und Betasten des äußeren irdischen Leibes Ješu’, den die Gemeinde ja gar nicht mehr hat, sondern im Glauben: Selig, die nicht sehen und glauben!

Das Alles geht klar auf das Leben Ješu’ in der Gemeinde, im Glauben. In der Gemeinde liegt die Mission, ihre Glieder sind von Ješu’ gesandt, wie er vom Vater. Dazu empfangen sie den heiligen Geist durch das Anblasen, das bedeutet, sie empfangen die Energie zum Wirken. Diese Geisteszuteilung ist völlig anders gedacht als die Pfingstergießung, sie geht von Ješu’ auf jedes einzelne Individuum durch direkte Mitteilung und hat Nichts von der an eine Schaustellung und äußere Demonstration gemahnenden Vorstellung der Apostelgeschichte an sich. Darum entspricht sie dem Sinne der Mystiker, wie denn noch heute die orientalischen Mystiker die Anhauchung vollziehen oder, wie der Ausdruck lautet, das nefes (نَفَس) erteilen, wodurch die Kontinuität der mystischen Schulhäupter hergestellt wird, die der apostolischen Sukzession entspricht.

In die Gemeinde ist die Kraft der Sündenvergebung des einen gegen den andern gelegt. Die Jünger sind eben die Jünger, d. h. alle Christen werden durch sie als Ješu’schüler repräsentiert — die Frauen wie Maria Magdalene und die übrigen eingeschlossen; die Gewalt der Sündenvergebung hier auf die Apostel als Bischöfe und Priester im Gegensatze zu der Laienwelt zu beschränken, ist helle Willkür und exegetischer Unverstand. Es liegt eine johanneische Ausbildung und Formulierung des echten Textes von Matth 18, 15 vor, wozu Matth P. 265 zu vergleichen ist, welche für die christliche Gemeinschaft dahin bestimmt wird, daß die unverziehene Sünde dem Gerichte Gottes vorbehalten ist, während die verziehene nicht gerichtet wird. Der Gedanke, daß die menschliche Verzeihung bei Gott gilt, hat seine Unterlage in der mystischen Dreieinheit von Gott, Mensch und Ješu’, sie hängt zusammen mit dem Gedanken, daß die Menschen nicht mehr durch Ješu’ Vermittlung, sondern jetzt direkt mit Gott in Berührung stehen. Die so bestimmten Menschen handeln von selbst gut, ihr Urteil wird richtig. — Bei den Synoptikern heißt es: Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern;

die kennen den himmelhohen Stolz der Mystiker nicht. Damit sind die Prinzipien für das innere Gemeindeleben entwickelt, nämlich erstens: Fortwirken Ješu' in ihm, sonst durch Paraklet ausgedrückt, neben welchem Führer und Lehrer für die Zukunft 16, 13 aber die konstante Wirkung des Herrn durch den eingeblasenen Geist keineswegs überflüssig ist, die hier betont wird. Sodann Beruhen dieses Fortwirkens auf dem Glauben, der nicht zu sehen begehrt, weiter Gefühl des Gesandtseins, der Missionsaufgabe für jedes Gemeindeglied, endlich innere Regelung des Lebens der Glieder zueinander durch ein von jedem ausgeübtes Gericht, das verzeiht oder Gott die Entscheidung überläßt.

Wenn endlich bei der auf den folgenden Sonntag verlegten zweiten Erscheinung Ješu' dem nun in der Versammlung anwesenden Thomas Gelegenheit gegeben wird, seine Finger auf die Wundmale zu legen und sich zu überzeugen, so bedeutet das nichts anderes, als daß die Teilnahme an den Versammlungen der Gläubigen die Überzeugung und den Glauben verursacht, in der Versammlung wird man von der Anwesenheit des Herrn — aber des mystischen, leiblosen — berührt und von ihrer Wahrheit überwältigt.

Damit wenden wir uns zu den Einzelnheiten:

Vs. 19 und an diesem Tage, dem Sonntage. Syrsin hat ὀψίας γενομένης nicht, das Pesch nachträgt. Es ist nötig, wenn man Luk 24, 33, 36 in Betracht zieht. Da aber Johannes den Gang nach Emmaus, der die Ursache des späten Heimkehrens und Jüngerbesuches für die Wanderer ist, nicht bietet, so ist das „am Abend“ zum mindesten überflüssig. Ist es nun nicht Zusatz von Redaktoren, die an Lukas dachten? Niemand wird das Wort vermissen, wenn es gestrichen wird.

Friede mit euch, nicht εἰρήνη ὑμῖν, sondern εἰρήνη μεθ' ὑμῶν, was Pesch hält. Erst Philx setzt den Dativ. Der Ausdruck in Syrsin und Pesch ist kirchlich fest, er findet sich statt ὑμῖν Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; Gal 1, 3 und scheint geprägt, um die gewöhnliche Grußform mit dem Dativ zu vermeiden. Es ist interessant zu sehen, daß Tatian arab. mit معكم und Arm mit ընդ ձեզ = vobiscum diese Formel beibehalten. Daher wird dann auch die kirchliche Ausdrucksweise Pax vobiscum stammen, die hier in e gat und dem Armakhanus Dublinensis, sonst aber nirgend bei den Lateinern steht. Die Vulg. hat auch in den Briefen vobis, nicht vobiscum.

Vs. 20. Das freiwillige Zeigen der Hände und der Seite wäre aus sich heraus nicht zu verstehen. Warum sollte denn der Auferstandene an dem Glauben der Jünger zweifeln und sofort den Identitätsbeweis vorlegen? Es wäre das nach allen Seiten hin un-

würdig. Es erklärt sich als überflüssigerweise beibehaltenes Stück aus der hier umgearbeiteten Vorlage Luk 24, 37. Daß sich die Jünger über die gezeigten Hände und die Seite „freuen" ἐχάρησαν, wäre auch schlechthin unbegreiflich, wenigstens für ein feineres Empfinden, wenn es nicht aus Luk 24, 41, vgl. Luk P. 539, entlehnt wäre. Kreyenbühl hat II, 699 das ganz Unpassende des Textes im Verhältnis zu Vs. 25 und 27 jedem Verständigen klar gemacht, denn warum sollte Thomas, um seinen Glauben zu begründen, nicht dasselbe sehen wollen, wie die übrigen Jünger, denen Hände und Füße von Ješu' gezeigt wurden? Das hätte den Tadel nicht verdient, der ihm zuteil wird, in welchem freilich in Wahrheit nur ausgesprochen ist, wie der Glaube der Gemeinde ohne ein materielles Sehen des Leibes Ješu' bestehen wird und muß: Wie aber die Worte in den Text gekommen sind, da eine Glossierung nicht wahrscheinlich ist, das hat er nicht geprüft. Sie entstammen der Quelle, die nicht ganz adaptiert ist.

Vs. 22. Empfanget den heiligen Geist = ܩܒܠܘ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ, wo das πνεῦμα gut altsyrisch als Femininum behandelt ist. Ich hätte aber doch vielleicht schreiben sollen: Empfanget heiligen Geist, da es der syrische Status erlaubt und die spätere Dogmengeschichte verlangt. Philx bessert den Wortlaut ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ des Syrsin, um deswillen ich den Artikel den heil. Geist gesetzt habe, zu ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ, der dem artikellosen πνεῦμα ἅγιον genau entspricht. Aber es bleibt mir dies doch bedenklich. Vielleicht ist es πνεῦμα ἅγιον nur darum hier, damit Act 2, 7 nach dem gemeinen Verständnis nicht vorgegriffen werde, obwohl auch dort der Artikel fehlt, und das ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου alles andere eher besagt als die einmalige definitive Ausstattung der Apostel und der Kirche mit dem heiligen Geiste.[1]

Vs. 23 und über wen ihr (sie) halten werdet, der ist gehalten. Burkitt übersetzt die Worte ܘܡܢ ܕܐܚܠܬܘܢ ܬܐܚܕܘܢ ܠܗܘܢ، ܐܚܝܕ ܗܘ so: Und für wen ihr (die Tür) schließt, — da ist sie geschlossen, — was an sich möglich und sachlich auf Exkommunikation bezogen werden könnte. Dennoch kann ich angesichts des griechischen Textes mich zu dieser Fassung nicht entschließen. Pesch korrigiert ܘܐܢ ܬܐܚܕܘܢ ܕܐܢܫ ܐܚܝܕܝܢ = καὶ ἐὰν κρατῆτέ τινος κεκράτηνται, was auch schwerfällig genug ist, aber von Philx wesentlich beibehalten wird. Mit Syrsin geht gegen Pesch hier annähernd Tatian arab.: و ان تمسكوها على انسان تكن ممسكة = und

[1] An dieser Stelle sollte nach dem Ms. ein Exkurs über das „Blasen in das Gesicht" aus orientalischen Quellen folgen. D. H.

wenn ihr sie haltet über einen Menschen, so sind sie gehalten. Mit dem Singular ܐܚܝܕ ܗܘ = κεκράτηται steht Syrsin allein.

Vs. 24. Thomas ohne die für einen Syrer unnötige und sprachlich nur komisch wirkende Erklärung, daß das Zwilling (תאם) bedeute, ist der Judas Thomas, von dem Matth P. 172. Die „Zwölf" hat Joh nur 6, 67—71, die Zahl rechnet er nirgends vor, und die Namen der nächsten Schüler sind in ihm ebenfalls nicht alle vorhanden, dafür aber der besonders auffallende Natanael.

Vs. 25[a]. Wie in Vs. 1 und 19, so ist auch hier das Wortgefüge nicht fest, sofern Syrsin Pesch Tatian arab. Memph Sahide e m οὐκ ἦν ἐκεῖ ausdrücken und dann Syrsin μετὰ τῶν ἄλλων, Pesch al μετ' αὐτῶν, Tatian arab. μετὰ τῶν μαθητῶν haben, was Sahide e m ganz weglassen. Weiter hat א* das „als Jesu' kam" nach hinten gezogen: ὅτε οὖν ἦλθεν Ἰησοῦς ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταί, wofür Chrysost. III 762[c] ὅτε οὖν ἦλθεν ὁ Θωμᾶς berichtigt, — und Syrsin läßt die Jünger sagen: ἦλθεν ὁ κύριος καὶ ἑωράκαμεν αὐτόν, wo Pesch mit der Masse nur ἑωράκαμεν τὸν κύριον kennt. Ich führe das nur an, um die Unsicherheit des Textes zum Bewußtsein zu bringen. Folgt man dem ältesten Zeugen, so wird man den Text von Syrsin bevorzugen müssen, was aber Blass nicht tut, der schreibt: οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν. ὅτε οὖν ἦλθεν, ἔλεγον αὐτῷ ἑωράκαμεν τὸν κύριον. Alle Textkonstruktion ist hier nicht frei von Willkür, und ich lasse diese Kleinigkeiten auf sich beruhen.

Vs. 25[b] gelingt es nicht, Syrsin sicher zu ergänzen. Man sieht aber, daß er statt τύπον, was die Lateiner teils durch fixuram, teils durch figuram, der Arm durch նշան = signum übersetzen, τόπον gelesen hat. So steht bei ihm zweimal τόπος, wie beim Memph zweimal τύπος steht. Ich möchte aus den entsprechenden Worten Vs. 27 auf eine uralte Dittographie oder doppelte Formulierung schließen, die durch das καὶ βάλω bestimmt wird: ἐὰν μὴ ἴδω τὰς χεῖρας [καὶ τὸν τόπον (τύπον) τῶν ἥλων] καὶ βάλω [τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τόπον τῶν ἥλων καὶ βάλω] μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ οὐ μὴ πιστεύω.

Pesch und vollends Philx sind dem Griechischen angeähnelt, sie haben ἐν τῇ χειρί, bezw. εἰς τὴν χεῖρα; die Abhängigkeit der Pesch von Syrsin kommt aber auch in der Übersetzung von βάλω zutage, das sie in der ersten Stelle mit Philx wörtlich durch ܪܡܐ ܐܢܐ ausdrückt, während sie in der zweiten das ܡܘܫܛ des Syrsin beibehält. Endlich vermute ich, daß das הלין, welches durch „eorum" übersetzt werden muß, gar nicht syrisch ist, sondern ursprüngliche Übersetzernote = ἥλων, הלון, ܗܠܘܢ, die dann durch Abänderung in ܗܠܝܢ = eorum möglichst eingerenkt ist. Über die ἧλοι haben die Syrer geschwankt, Syrsin schreibt ܡܣ̈ܡܪܐ, die übrigen ܨ̈ܨܐ. Die späteste Stufe hat Hrs, der sogar die Füße in den Text bringt mit der

Wendung וארמי אצבעי [לאתרא דרגלוי ורמי אידי] לאלעה = et conjecero digitum meum [in locum pedum ipsius et conjecero manum meam] in latus ejus, wobei dann wieder das Eingeklammerte in Cod. A und C fehlt.

Vs. 26 zeigt wiederum den Mangel an Festigkeit im Texte, bei der nur das interessiert, daß das πάλιν aller Zeugen in Syrsin fehlt, das dann bei der Umgestaltung der Pesch eingesetzt ist.

Vs. 27 steht ܣܢܝܩ ܗܝܡܢܘܬܐ = des Glaubens ermangelnd für ἄπιστος, vgl. die ὀλιγοπιστία Matth P. 255 ff.

Endlich Vs. 29 sagt Syrsin: ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας εἰς ἐμέ, und οἱ μὴ ἰδόντες μὲ καὶ πιστεύσαντες εἰς ἐμέ, womit Syrsin allein steht. Blass streicht mit Rücksicht auf den sentenziösen, allgemein gültigen Sinn das μέ und ἐμέ überall und setzt εἶδες statt ἑώρακας, was doch Willkür ist. Die Zeugen haben das με nur nach ἑώρακας, aber dann ist der deklarative sentenziöse Sinn nicht rein, sondern es ist aus der Situation heraus gesprochen, die später aufgegeben und nur von Syrsin festgehalten wird. Als Schluß des Ganzen ist freilich die große Sentenz[1] von unvergleichlicher Wirkung. Aber berechtigt das Blass, Syrsin zu ignorieren?

2. Der zweite Schluß.

Daß in 21, 1 das πάλιν ein irreführender Kitt ist, haben wir oben gesehen. Der Satz leitete sich ursprünglich ein: Μετὰ ταῦτα ὤφθη — griechisch ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν — ὁ Ἰησοῦς (vgl. zu Vs. 14), und das ist die Fortsetzung nach 20, 18. Kreyenbühl, der die Erzählung in Kap. 21 möglichst zu entwerten sucht, tadelt auch die schlechte Anknüpfung durch μετὰ ταῦτα, er hat sich hier nicht erinnert, daß sie bei dem Aneinanderreihen von Szenen, in denen sich Ješu' selbst darstellt, und in denen kein sachlicher Fortschritt ist, eine ganz natürliche und im Johannes sehr gewöhnliche ist 2, 12; 3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1; 19, 28, 38. Die Anknüpfung ist also stilgemäß. Was aber ist der Inhalt und die Tendenz dieses zweiten Schlusses?

Nur die Hälfte von zwölf ist zugegen, zwei davon sogar namenlos, ob sie zu den zwölf Jüngern gehören, ist nicht gesagt. Man denkt an Philippus und Andreas, welche Haussleiter 1904 für die Verfasser des zweiten Schlusses als „zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium“ in Anspruch nimmt, die ihre Namen ebensowenig genannt hätten als der Evangelist selbst den seinen, und die dann Vs. 24 die Zeugnisgebenden „wir“ in οἴδαμεν sein sollen. Ver-

[1] Den Gedanken zeigt Lightfoot in Tanchuma fol 8[a]: Die Israeliten hätten ohne die große Szene am Sinai nicht geglaubt, der Proselyt, der das Alles nicht gesehen hat, ist von Gott darum auch mehr geliebt.

zwickte Argumentation aus doppelter Anonymität! Warum nennt er sie nicht so gut als Petrus, Thomas und die Zebedaiden? Es scheint, daß sie nicht zu den erlesenen Zwölf gehören, unter die ja auch Natanael nicht gerechnet wird. Warum das alles? Warum überhaupt das fortwährende Versteckenspielen mit dem Namen des Lieblingsjüngers oder des ἐκεῖνος? Auf mich macht das gar nicht den Eindruck der Bescheidenheit, sondern im Gegenteil den Eindruck des Schwindels. Warum denn nicht ehrlich und fest sagen Ἰωάννης ὁ Ζεβεδαίου ἔγραψεν? Als hochstehende, weitbekannte, autoritative Persönlichkeit konnte und sollte Johannes so reden. Warum geschieht es nicht? Und warum läßt er sich von anonymen Personen bezeugen, daß er als ἑωρακώς 19, 35 die Wahrheit gesagt habe?

Daß es sich bei alledem lediglich nachher um die Persönlichkeiten des Petrus und des Lieblingsjüngers handele, daß die 153 Fische nur um der richtigen Geschäftsführung willen gezählt werden — man hätte sie doch auch ungezählt auf einmal verkaufen und den Gewinn teilen können — daß nicht Petrus, sondern die andern Jünger das Schiff leiten und das Netz ziehen, welches Petrus schließlich an das Land bringt, daß sie Brot und Fische essen, — das sind alles ganz leere und gleichgültige Dinge, wenn sie lediglich wörtlich verstanden werden. Die erzählten Tatsachen haben gar keine Bedeutung, der mystische und allegorische Sinn ist alles. Petrus ist nicht Petrus, sondern die abendländische, speziell römische Kirche, und der Lieblingsjünger stellt die Kirche des Morgenlandes dar. Beide sind Rivalen, das Abendland beansprucht den Vorrang, aber der Herr erklärt, daß die Existenz der eigentümlichen Kirche des Orients den römischen Kirchenfürsten nichts angeht, daß er ihr keine Befehle zu geben hat. Darum heißt es: Und dieser, mein Herr, was? und das bedeutet: Wie hat sich Rom gegen die Asiaten zu verhalten? Die Antwort lautet: Asien geht dich nichts an, wenn ich will, daß dieser lebt, — daß die asiatische Kirche bis zum Ende, da der Herr wiederkehrt, gedeiht und blüht, — so hast du, Rom, dich darum nicht zu kümmern. Du hast nur deine eigene Pflicht zu erfüllen, die im Weiden der Herde besteht, ohne daß die Asiaten erdrückt werden. Das Interessante ist, daß eine gewisse Superiorität, die Petrus, d. h. die römische Kirche schon damals erreicht hatte, doch zugrunde liegt, daß aber das Übergreifen abgelehnt wird, und zwar vom Herrn der Herde selbst.

Wer kann das nun wohl trennen von den Gegensätzen, die sich im zweiten Jahrhundert zwischen Rom und den Asiaten entwickelt und abgespielt haben und in denen schließlich Rom den Sieg davongetragen hat?

Die bekannteste unter diesen Aktionen ist die Verhandlung über den Tag der Passafeier, den Rom fest auf einen Freitag verlegte, während ihn die Orientalen fest auf den 14. Nisan legten, so daß er an keinem bestimmten Wochentage haftete, sondern wechselte. Damit hing dann das Ende und die Länge der verschieden lang bemessenen Fastenzeit zusammen Euseb 5, 24, 12. Darüber verhandelt Polycarpus mit dem Papste Aniketus 157 (?)—168, aber Irenäus bei Euseb H. E. 6, 24, 6 bemerkt, daß auch andere Gegenstände strittig waren,[1] die leider nicht genannt sind. Daß der Passastreit aber auf literarischem Wege auch behandelt ist, dürfte sich daraus ergeben, daß Melita von Sardes zwei Bücher über das Passa geschrieben hat Euseb H. E. 4, 26, 2. Wenn nun in diesem praktischen Streite Irenäus gegen die römischen Zwangsmaßregeln und für das gegenseitige Gewährenlassen schreibt Euseb H. E. 5, 24, 11, — für sich aber den römischen Standpunkt einnimmt, — so ist das im Sinne unseres Johannesschlusses, der einen Vorrang Roms implicite anerkennt, sich aber die Einmischung Roms in die kleinasiatischen Gebräuche verbittet.

Daß die erste Szene Vs. 1—7 eine Umdichtung ist von dem Gleichnisse Matth 13, 47 und der Fischzugsgeschichte Luk 5, 1, dem Wandeln und Schwimmen des Petrus Matth 14, 26 und dem Diktum Matth 4, 19: Ich will euch zu Menschenfischern machen, das liegt auf der Hand. Aber alle Jünger sind Menschenfischer, nicht Petrus allein, so daß auch sie sagen: ὑπάγομεν σὺν σοί, wie Syrsin Vs. 3 mit vollstem Rechte liest. Die Szene, wo Petrus auf dem Meere wandeln will, hat übrigens nur Matth 14, 29—31, denn Mark 6, 50 und Joh 6, 20 übergehen diese Episode.

Im Einzelnen ergibt sich nun Folgendes, was der Textgestalt in erwünschter Weise aufhilft:

Vs. 1 bei dem See von Tiberias. Syrsin mit ܝܡܬܐ hier und Vs. 4 drückt λίμνη statt θάλασσα aus. Vgl. Luk P. 249—251, wo gezeigt ist, daß eine bestimmte Quelle λίμνη schrieb, mit der also das Stück zusammenhängt. Darum hat es aber der Verfasser auf Grund einer von ihm benutzten älteren Schrift aufgenommen,

---

[1] Polykrates schreibt an den römischen Bischof Viktor 190—200 und beruft sich auf sein Lebensalter von 65 Jahren. Danach reicht die kleinasiatische Praxis zurück bis zirka 125, doch leitet sie Polykrates von den Aposteln Philippus und Johannes ab und erwähnt, daß die Römer von der Zeit des Xystus an (119?—128?) die Orientalen nicht behelligt hätten, bis Viktor mit der Exkommunikation begann. Danach bestand die Differenz im ganzen zweiten Jahrhundert, der asiatischen Sitte folgte Polykarp † 167 im Alter von 86 Jahren.

die vielleicht die Auferstehungserscheinungen nach der Geographie des Matthäus berichtete.

Vs. 3. Ich werde gehen . . . auch wir gehen mit dir. Die Griechen wechseln den Ausdruck ὑπάγω . . . ἐρχόμεθα, wo alle Zeugen, auch die korrigierte Pesch, ebenso bieten. Die Änderung ist hochbedeutend. Nach den Griechen folgen die übrigen dem Impulse des Petrus nach: Wir kommen auch mit — bei Syrsin ist ihr ὑπάγομεν so selbständig wie Petrus' ὑπάγω.

Und sie stiegen hinauf (und) setzten sich in das Schiff; statt ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν nur καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον. Das ἀνέβησαν hat auch ΔΛ Pesch, Tatian arab. Altlat Vulgata, erst der Arm sagt deutlich մտին = intraverunt, nach dem ἐνέβησαν der Griechen ℵBAD al. Hier ist das καὶ ἐξῆλθον sicher falsch. Von wo gingen sie aus? Trotzdem aber haben alle Zeugen außer Syrsin richtig, aber das ἀνέβησαν, denn sie, die Jünger, sind am Seeufer zu denken und kommen nicht aus einem geschlossenen Versammlungsraume. Wir haben glättende Redaktion in καὶ ἐξῆλθον zu erkennen.

Vs. 4 kam Ješu' (und) stand an der Seite des Sees. Das kam ܐܬܐ, das nur in Syrsin und Äth (waṣabiḫo jeqaum) erhalten, nimmt der Darstellung viel von ihrem magischen Scheine und das verbessert sie. Man hat ohne das ἤδη zu lesen: πρωίας δὲ γενομένης ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς ἔστη παρὰ τὴν λίμνην statt εἰς (Blass ἐπὶ) τὸν αἰγιαλόν, denn das „zur Seite des Sees" = ܥܠ ܓܢܒܗ ܕܝܡܐ deckt παρά Matth 13, 1, wo Syrsin ܥܠ ܝܕ, Pesch ܥܠ ܓܢܒܗ zeigt, was sich hier umkehrt. Das ganz lahme ἤδη fehlt in ℵ* 69. 124 Ferrar und anderen, Altlat a c e q r Memph Sahide Pesch Tatian arab. Arm Äth — und trotzdem verunziert es alle Ausgaben außer der von Blass.

Vs. 6—7. Der Text von Syrsin: „Und da sie geworfen hatten, wie er ihnen gesagt hatte . . . da sprach der Jünger" steht allein und ist von Pesch nach den Griechen korrigiert. Dennoch ist er der einzig richtige Text, alle andern sind verstümmelt. Nur bei Syrsin ist das Wort Lieblingsjünger motiviert, der aus dem reichen Fischzuge schließt, daß der, welcher die Anordnung gegeben hat, an der rechten Seite des Schiffes zu fischen, eben Niemand anders sein kann als der Herr. Diese ganze unentbehrliche Gedankenverbindung ist überall verwischt, vielleicht weil sie einen Hieb gegen Petrus — der hier Rom ist — enthält und umgekehrt seinem mystischen Gegner, der Asien darstellt, das feinere Ahnungsvermögen zuschreibt. Dieser merkt die Wirkung des Herrn an dem reichlich gefüllten Netze, Petrus aber nicht. Und die feine Charakteristik geht weiter, denn Petrus-Rom setzt sich sofort in Aktion, während die andern zurückbleiben. Aber auch hier ist ein Schlag gegen Petrus-

Rom geführt. Denn nachdem ihm ein anderer gesagt hat, daß es der Herr sei, was zu entdecken sein Sensorium nicht fein genug war, eilt er zwar zum Herrn, aber das macht auf den Herrn gar keine Wirkung, es ist ein zunächst unbeachtet bleibendes Sichandrängen, das nicht einmal schwierig war, „weil sie nicht weit vom Trockenen waren“. Die Würdigung des Petrus folgt erst in der Frage nach seiner Liebe, aber der Sinn ist anders, als man die Szene bisher gefaßt hat. Und während er zum Herrn eilt, kümmert er sich nicht um die gefüllten Netze, sondern überläßt den andern Jüngern die Mühe, sie an das Land zu bringen. Das ist doch deutlich: die Kirchenhäupter der ganzen Welt fischen ebenso wie Petrus, aber während er der nächste zu Ješu' sein will, kümmert er sich um die vielen Kirchen nicht, deren Leitung und Hinführung zum Herrn der Arbeit der übrigen Bischöfe überlassen bleibt. Dem Petrus den Vorrang, den andern die weltumspannende Arbeit. Das ganze ist eine charaktervolle, höchst scharfsinnige und feine, aber auch tief innerlich entrüstete Satire auf die römische Aktion im zweiten Jahrhundert. Man möchte sagen, der Verfasser habe die Zukunft vorausgesehen und das gute Recht auch der spätern morgenländischen Kirchen gewahrt.

In diesem Zusammenhange ist es nun sehr bedeutungsvoll, daß Syrsin Vs. 7 nicht Petrus sagt, sondern Šim'on; der bürgerliche Name wird benutzt, nicht der Ehrentitel, weil keine Ehre erzeigt werden soll. Und die Satire geht weiter und wird im höchsten Maße schneidig, wenn man begriffen hat, daß die Worte der Griechen ἦν γὰρ γυμνός eine alberne Glosse sind. Wenn Jemand in das Wasser springt, dann zieht er keine Kleider an, sondern er zieht sie aus, Petrus macht es umgekehrt, er zieht sie an, und zwar einen ἐπενδύτης. Wenn er um der Nacktheit willen einen Schurz genommen hätte, so wäre das gut, indessen wissen die Kommentatoren uns zu belehren, daß er gar nicht wirklich nackt, sondern immer noch anständig verhüllt war, wodurch das Ganze nur noch schlimmer würde, wenn er einen ἐπενδύτης darüber genommen hätte. Dies in der klassischen Literatur nur aus Sophokles-Fragm. belegte Wort war den ägyptischen Juden geläufig. Es bedeutet einen Prachtmantel 1 Sam 18, 4; 2 Sam 13, 18 (מעיל), und, was noch mehr ist, es bedeutet das Ephod, das charakteristische Priestergewand bei Aquila 1 Sam 14, 5, ebenso das מד Levit 6, 3 (10) bei Theodotion, der Exod 29, 5 für das dubiöse מעיל האפד τὸν ἐπενδύτην τῆς ἐπωμίδος schreibt. Der herrschende Brauch ist es, für den Prachtmantel מעיל zu setzen, und einen solchen soll Šim'on um seine Hüften geschlagen haben, um schwimmend vor Ješu' zu erscheinen! Kann man sich eine schärfere Satire denken? Die anderen arbeiten, er putzt sich heraus!

Aber wenn nun dastünde „weil er nackt war“, dann wäre ein anständiges Motiv für seine Verhüllung gefunden, leider aber paßt dazu ein ἐπενδύτης gar nicht, und eben die Glosse ἦν γὰρ γυμνός fehlt dem Syrsin noch. Er ist rein geblieben.

Die von Meyer-Weiss nach Drusius mitgeteilte Identifizierung von ἐπενδύτης mit אפונדה ist nicht zutreffend, denn dies bedeutet nach den Belegen in Kohuts Aruch completum und Levys Neuhebr. Wörterbuche eine Geldkatze, einen Gürtel mit Abteilungen, den man unter, aber auch einmal über dem Obergewande trug, lateinisch funda, italienisch fonda. Es ist also irrig, wenn daraus eine leinene Arbeiterbluse gemacht ist, die nach dem Talmud „mit Taschen versehen“ über dem Hemde getragen wurde.

Vs. 8. Die Verballhornung des griechischen Textes geht weiter, denn wie soll man es anders nennen, wenn aus der richtigen Verbindung: „Šim'on aber nahm seinen Staatsmantel, schlug ihn um seine Hüften und schwamm und gelangte (glücklich an), weil sie nicht weit vom Trocknen waren“, das Schwimmen und Angelangen gestrichen und dann durch Umstellung folgender Unsinn zuwege gebracht wird: Die anderen Jünger kamen mit dem Schiffe, denn sie waren nicht weit vom Lande, ungefähr zweihundert Ellen, indem sie die Netze zogen! Nicht einmal so läßt sich die Sache wenden, daß man das Ziehen der Netze statt des Ausladens durch die geringe Entfernung erklärt, denn man zieht Netze viel weiter und hier konnten sie wegen Überfülle in das πλοιάριον nicht ausgeladen werden. In Pesch ist das alles den Griechen angepaßt, Syrsin aber gibt das Echte, und zwar ganz allein.

Vs. 9 ff. Und als sie hinaufstiegen, ἀνέβησαν, so mit H. 91 und א*, der auch Vs. 4 mit Syrsin ging, um zu sagen: vom Wasser zu dem höher gelegenen Ufer. So lesen Syrsin Pesch Tatian. Je natürlicher das scheint, um so sonderbarer ist die verbreitete Lesart der griechischen Masse ἀπέβησαν, d. h. sie stiegen von dem hochbordigen Schiffe hinab. Dem folgt Äth, während die Gruppe Arm Memph Sahide Hrs einfach „kommen, gelangen“ übersetzt, und Philx d „exierunt“ vertreten. — Dazu hat man Vs. 11 zu nehmen: Und Šim'on stieg hinauf, zog das Netz zum Lande, was ebenfalls unklar ist, wo aber die Lesart ἐνέβη אL 1. 2^{pe}, 3^{pe} Arm եմուտ zeigt, daß der Gedanke ist, daß Šim'on in das Schiff stieg. Am Schiffe wäre demnach das Netz befestigt, das tiefer im Wasser lag und das erst Šim'on an das Land brachte. Aber ist das scheinbar Einfache auch wirklich klar?

Šim'on ist nach Syrsin ans Land geschwommen und steht im Monat April mit nassen Kleidern da, die übrigen haben Schiff und

Netz an das Ufer gebracht. Um Šim'on kümmert sich Ješu' gar nicht, und was er tat, das bleibt unbekannt. Da die andern kommen, sehen sie das Kohlenfeuer, auf dem ein Fisch[1] und ein Brot liegt. Nun sollen die aus dem Schiffe gekommenen Jünger die Fische (ὀψάρια) zeigen, welche sie gefangen haben, worauf Šim'on, der sich auch hier ungerufen vordrängt, hinaufsteigt und das Netz an das Land zieht. Hinaufsteigt, wohin? Doch nicht in das Schiff, denn da kann er das Netz nicht an das „Trockene", sondern nur bis zum Schiffe ziehen! Also bedeutet es: Er stieg am Ufer höher und zog das Netz an einem Taue zum Lande. Was aber dann mit den Fischen, die Ješu' herbeibringen läßt, gemacht werden soll, das fehlt in der Darstellung. Sie sollen doch nicht gegessen werden? Dazu kommt der Wechsel im Sprachgebrauch, Vs. 8 heißt es: τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων und so geht es Vs. 11 weiter, dazwischen ist Vs. 9—10 und 13 ὀψάριον verwendet. Ist das einheitlich? Klar ist es jedenfalls nicht.

Läßt man andrerseits das Schwimmen an das Land fort, wie es die Griechen tun, dann kann man Šim'on nach Schifferbrauch watend denken, und wenn die Verse 9—10 mit ὀψάριον ausgeschlossen werden, so entsteht der Sinn: Šim'on läßt sich in das Wasser und watet, die andern im Schiffe ziehen das Netz, — das οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν fügt sich aber in keiner Weise in den Text, so wie es griechisch steht. Darauf steigt Šim'on wieder nach Schifferart an das Ufer und schafft das Netz vollends auf das Trockene. Aber dann bilden Vs. 9—10, 12—13 doch wieder keine Einheit, und der Befehl an die Jünger, die ὀψάρια zu bringen, schwebt wieder in der Luft, denn wozu sollen sie gebraucht werden, wenn das ὀψάριον Vs. 9 schon auf dem Feuer liegt?

Kurz, die beiden Stücke, das Ichthysstück und das Opsarionstück in ihrer Verbindung sind nicht klar, und darum auch wohl das Verhalten des Petrus, der schwimmt — oder nicht schwimmt — der ankommt bei Syrsin, und nicht ankommt bei den Griechen, dann aber „hinaufgeht" und das Netz zieht.

Aber im Einzelnen sind die Spitzen der Erzählungen verständlich: Das Netz, das das Gottesreich ist, ziehen alle Jünger, nicht Petrus allein, aber Petrus bringt es an das Land. Es ist so fest, daß es trotz der 153 Fische nicht ἐσχίσθη, d. h. daß kein Schisma zwischen dem Westen und dem Osten eingetreten ist.

Da das Abendmahl von Johannes abgelehnt wird, so liegt der Gedanke nahe, daß das Frühmahl hier nicht ohne Absicht gesetzt

---

[1] Die junggriechischen Wörter sind in diesem Kapitel sehr auffallend: εἰς τὸν αἰγιαλὸν Vs. 4 und so ὀψάριον = ψάρι neben dem ἰχθύς, das sonst steht.

ist, dem δεῖπνον der Kirche steht das hier von Ješu' befohlene Δεῦτε ἀριστήσατε gegenüber, diese Szene der der Emmausjünger. Wird bei dem δεῖπνον Brot und Wein gegeben, so hier Brot und Fisch. Fisch ἰχθύς ist Symbol Ješu', wer den Fisch genießt, der ißt Ješu' Leib und hat das Leben. Dabei ist es aber doch wieder unbefriedigend, daß gerade hier ὀψάριον verwendet wird und nicht ἰχθύς. Gegen diese Fassung der Austeilung der Elemente einer mystischen Mahlzeit wird geltend gemacht, daß eine Segensformel darüber nicht gesprochen wird. Das gilt aber nur für die Masse, denn Syrsin sagt ausdrücklich: „Und Ješu' nahm das Brot und den Fisch und sprach die Segensformel über ihnen und gab ihnen. Hier ist das vermißte εὐχαριστεῖν, das sich nun weiter auch in Hrs findet: נסב לחמא ואשתודי והוא יהיב להון: ונוניא כין וכות = sumsit panem et gratias egit et dat eis et pisces eodem modo. Und f d g r schreiben: et accipit panem et benedicens (r benedixit et) dedit illis et piscem similiter, nach D εὐχαριστήσας ἔδωκεν. Das alte Bild Syrsin Altlat D, das die Gewähr für das höchste Altertum bietet. Somit ist an der Tendenz eines Gegenstückes zum Abendmahle in diesem Frühmahle nicht zu zweifeln. Zu den letzten Elementen, welche der ganzen Darstellung zugrunde liegen, liefert endlich Vs. 6 noch einen Beitrag. Wenn man dort einfach läse: „Werfet eure Netze aus und ihr werdet fangen", so wäre es genügend. Die unmittelbare Erfüllung der Ankündigung eines Fanges wäre genug, um den Jüngern ihren Herrn zu zeigen, den freilich nur der Lieblingsjünger erkennt. Der Umstand, daß das Netz an der rechten Seite des Schiffes ausgeworfen wird, ist an sich gleichgültig, die linke hätte es für die Erzählung auch getan und gar keine noch besser. Wenn nun hier die rechte Seite als diejenige genannt wird, wo der gute Fang bevorsteht, so frage ich, ob man das davon abtrennen kann, daß die rechte Seite die der Psychiker, die linke die der Hyliker ist, und davon, daß sich aus den erstern die Kirche rekrutiert, der die Hyliker fern bleiben? Nach Valentinus formt die Achamot aus der psychischen Essentia zuerst den Vater und König Aller und der ihm Wesensgleichen, d. h. der Psychiker, die sie die Rechts nannten, und derer, die aus Leiden und Materie (sind), die sie die Links nennen.[1] Dabei ist es noch

[1] Irenäus ed Harvey I, 1, 9: καὶ πρῶτον μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ τουτέστι τῶν ψυχικῶν, ἃ δὴ δεξιὰ καλοῦσι, καὶ τῶν ἐκ τοῦ πάθους καὶ τῆς ὕλης, ἃ δὴ ἀριστερὰ καλοῦσι. — Ibid. 1, 5, 2 macht Secundus die erste Ogdoas zu einer rechten und einer linken Tetras, die mit Licht und Dunkel gleichgesetzt werden. Über die auf Plato Timäus 8 sub finem zurückgehende Anschauung selbst ist hier nichts weiter zu bemerken, aber ich füge bei, daß das System der Mandäer

gar nicht nötig, auf Valentin zu greifen, die Idee von Rechts und Links war sicherlich weit verbreitet, da sie aus dem Timäus allen philosophisch gebildeten Leuten geläufig war, also auch dem Johannes.

Vs. 11. Und sie fanden in ihm große Fische, wo die übrigen Zeugen μεστὸν ἰχθύων μεγάλων haben. Auch hier muß die Entscheidung nach der Gesamtwertung des Syrsin getroffen werden. Wer ihn mit mir für die relativ älteste Form erachtet, der muß ihm auch hier folgen und als Urtext ansehen, daß die andern Jünger die Zahl festgestellt haben.

Die Zahl 153 ist gerade darum, weil sie eine bestimmte ist, auch mit bestimmter Absicht gesetzt. Ich bin nicht so bescheiden in meinen Ansprüchen an unser Evangelium, zu meinen, daß die Zahl der Fische ein kleines Stück treuer Erinnerung der Augenzeugen ist. Mag sich wer Lust hat mit der Erklärung begnügen, die Zahl der Fische deute die verschwenderische Fülle der Gaben Ješu' an, bei der die Erklärung in die Scylla fällt und allegorisiert, um der Charybdis, die auch allegorisiert, zu entgehen. Wenn hier wie 2, 6; 6, 7, 9, 13 apodiktisch jede allegorische Erklärung für unmöglich erklärt wird, so ist das voreilig, für 21, 11 biete ich sie soeben, für die übrigen Stellen ist sie bloß noch nicht gefunden (siehe zu 2, 6 P. 22), und 6, 7, 9, 13 sind dem Markus entlehnt. Aber freilich, wenn der tiefere Sinn geleugnet wird — doch was ist die verschwenderische Fülle der Gaben anderes? – dann bleibt nur die geschichtliche Erinnerung übrig. Die Zahl bedeutet natürlich die Christenheit, die von den Jüngern, den Menschenfischern, in dem Netze aus dem Meere der Welt gewonnen worden ist. In dieser Christenheit sind Gegensätze, aber das Netz reißt nicht, und wenn es Šim'on auch an das Land zieht, so zählen doch die anderen und nicht er im Syrsin. Daß sich das οὐκ ἐσχίσθη gegen die Velleitäten einer römischen Exkommunikation richtet, die zu einem σχίσμα führte, das liegt auf der Hand. Wären es 70, so bedeutete es die Gesamtzahl der Erdenvölker, aber man sagt, nach alter Meinung gebe es 153 Arten von Fischen, und da diese die Menschen repräsentierten, so sei der Sinn, daß aus allen Menschengattungen — ἐκ παντὸς γένους Matth 13, 47 — die die Juden freilich auf 70 feststellten, Individuen im Netze der Kirche sich befinden, das darum doch nicht reißt. War denn aber die zoologische Meinung, daß es 153 Arten Fische gebe, erstens überhaupt vorhanden, sodann allgemein angenommen und

dadurch bis in die äußerliche Anordnung ihrer Bücher hinein bestimmt wird, da ihr Sidra rabba in einen rechten und einen linken Teil zerfällt, welche in entgegengesetzter Weise aneinandergeheftet werden. Und wir? Laß nicht vom Linken dich umgarnen!

schließlich allgemein bekannt? Bochart Hierozoicum I, 38, 56 ed. Francofurtensis 1675 spottet der Meinung und erklärt, daß er bei keinem Schriftsteller die Zahl gelesen habe, Plinius nennt 176 Gattungen von Seetieren und sagt dann: fateor ab Oppiano aquatilia nominari centum et quinquaginta circiter in illo censu, quem instituit lib. I Halieus, quo Hieronymum (zu Ezech 47) respexisse putaverim. Sed in eo censu desiderantur quotquot aquatilium nomina respuit versus hexameter, ut χλωροκυρτίς, χελιδόνιας, ὀξύρυγχος, χλωροπέταλος, ἀντακαῖος, de quo poeta Archestratus in Athenaeo ὃν ἐν μέτρῳ οὐ θέμις εἴπειν. Nachdem er noch mehrere Wassertiere, die Oppian in den folgenden Büchern genannt hat, wie βάτραχος, ἀστήρ, ἄδμως, σπόγγος, λάριμος, ἔγγραυλις etc. genannt hat, schließt er mit dem Verse Oppians: τά κεν οὔτις ἀείδελα μυθήσαιτο θνητὸς ἐών. Sicher hat sich also Oppian nicht auf die Zahl 153 festgelegt. Er sagt vielmehr I 80:

Μύρια μὲν δὴ φῦλα καὶ ἄκριτα βένθεσι πόντου
ἐμφέρεται, τὰ δ᾽ οὐ κέ τις ἐξονομῆναι
ἀτρεκέως οὐ γάρ τις ἐφίκετο τέρμα θαλάσσης.

Von den Juden teilt Bochart mit, daß sie allein von den reinen Fischen 700 Arten gezählt hätten Taanith IV.

Da es also mit den 153 Fischgattungen nichts ist, so sind wir durch die bestimmte Zahl in der peremtorischesten Weise auf eine Gamatria gewiesen, einen anderen Weg zur Erklärung gibt es nicht, das sieht jeder, der rabbinische Weise kennt. Nur Unkenntnis sträubt sich dagegen. Aber ist sie griechisch oder hebräisch zu denken? Denn auch griechische Gamatria, zum Teil ἰσόψηφα, zum Teil aber auch einfache Quersummen des Ziffernwertes der Buchstaben, die ein Wort ausmachen, gibt es, und sie sind früher zu belegen als die hebräischen. Ein Graffitto in Pompeji, also vor 70 p. Chr., sagt z. B. ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἔρωτός μού ἐστιν . . ., d. h. die Zahl, die die Namensbuchstaben meiner Geliebten zusammengezählt geben, ist . . .[1] Eine solche Gamatria ist die Zahl 666 für נרון קסר Nero Caesar in der Apokalypse, und eine solche ist auch hier zu fordern. Da nur etwas die christliche Gemeinschaft Betreffendes dahinterstecken kann, so ist die Wahl einigermaßen bestimmt, und in diesem Sinne teilte mir Herr Oberprediger Ahrends aus Stadt Alsleben eine von ihm gefundene Gamatria mit. Er schlug vor קהל האהבה, die Gemeinde der Liebe. Die Zahl und der Gedanke passen; was ich vermisse ist, daß das Wort keinen technischen Untergrund hat und darum meinem Stilgefühl nicht genügt. Ich finde eine andere Möglichkeit, da העלם הבא = ὁ

[1] Vgl. Zeitschr. für neut. Wissenschaft 1902, 238 ff.

αἰὼν ὁ μέλλων auch die Zahl 153 gibt. Im Netze der Kirche ist die zukünftige Welt enthalten, was ich dem עולם אבד = eine verlorene Welt vorziehen würde, das auch nicht technisch geformt ist. Sorgsame Kritiker werden Qoh 3, 11 finden, daß העלם defektiv ohne ו geschrieben wurde, so daß עולם אבד, die dem Verderben verfallene Welt, auch graphisch verwerflich ist; das ו im Alten Testamente ist junge Orthographie. Diese Lösung gilt mir für ebenso sicher und fest wie die der apokalyptischen 666 durch Nero Caesar. — Reine Verzweiflung ist es, wenn die syrische Kirche die 153 aus den 150 Psalmen und den 3 Hymnen addiert, die dem Alten Testament entlehnt sind. So Barhebräus in den Scholien. — Dem Einwande, Johannes hätte keine hebräische Zahlenkunst angewendet, sondern eine griechische, begegne ich mit Verweisung auf meine Bemerkungen zu 13, 18; 19, 37; 12, 40 und der Ziffer der Apokalypse.

Vs. 12 weil sie glaubten, daß er es sei = ܡܛܠ ܕܣܒܪܝܢ ܗܘܘ ܕܗܘܝܘ, was von Pesch in ܕܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܕܡܪܢ ܗܘ = ὅτι ᾔδεισαν (so auch von Tatian arab. wiedergegeben) ὅτι ὁ κύριός ἐστιν den Griechen angepaßt ist, aber doch noch nicht εἰδότες, sondern mit ὅτι wie in Syrsin Arm Äth. Statt δεῦτε ἀριστήσατε sagt Tatian arab. هلموا فاجلسوا = kommt her und setzt euch.

Vs. 13. 14. Oben ist nachgewiesen, daß der alte Text mit D εὐχαριστήσας ἔδωκεν war, was von durchschlagender Bedeutung für das Verständnis des ganzen Stückes ist. Die Zeugen sind Syrsin Hrs D d f g r und δ, wo et benedixit am Rande nachgetragen ist. Es zeigt sich eine alle Zeugen betreffende Purifikation. — In der Grundlage gehört dies und das Folgende zu der Opsarionreihe.

Vs. 14. In Konsequenz der Grundbeobachtung, daß Kap. 21 kein Nachtrag, sondern eine Parallelredaktion zu Kap. 20 ist, muß der folgende Vs. 14 ein Einschub derjenigen Redaktion sein, welche die Parallele als Anhang dem Evangelium zuerteilt hat. Der Einschub ist rein äußerliche Zutat, die den Fortschritt der Erzählung empfindlich und unnütz unterbricht; er lautet in Syrsin: Dies war das dritte Mal, daß Ješu' den Jüngern erschien (ܐܬܚܙܝ = ὤφθη, nicht ἐφανέρωσεν ἑαυτόν in Syrsin und diesmal auch in Pesch, die also hier der Korrektur entgangen ist, nach welcher Vs. 1 das ὤφθη = ܐܬܚܙܝ des Syrsin in ἐφανέρωσε ἑαυτόν = ܓܠܝ ܢܦܫܗ geändert ist. Dadurch ist indirekt für das ὤφθη des Syrsin in Vs. 1 ein wichtiges Zeugnis gegeben). — Erst wenn der Vers gestrichen ist, kommt Zug in die Erzählung: Sie sehen die Elemente der Mahlzeit auf dem Feuer, sie bekommen von dem fernstehenden Ješu' eine Arbeit aufgetragen, nach deren Beendigung sie zum Essen eingeladen werden. Ješu' tritt heran und eröffnet das Mahl mit der unentbehrlichen Segensformel, die ich zu Mark 8, 7

mitgeteilt habe, und knüpft während des Essens das Gespräch an, Vs. 15.

Da wird denn klar, wie ungehörig Vs. 14 mit seiner Registrierung der Erscheinungen ist, obwohl diese Stelle noch die am wenigsten unschickliche für eine solche Klammer ist, wie sie die Redaktion nötig gefunden hat. Aber der einfache Umstand, daß sie die Klammer nötig fand, beweist, daß das jetzt Zusammengeklammerte ursprünglich nicht zueinander gehörte. Für die Gewinnung der Urform des zweiten Schlusses ist der Vers zu streichen, in welchem das bei Johannes sonst nicht vorkommende ἐγερθείς obendrein den fremden Ursprung erhärtet.

Nach Beseitigung dieser Einschiebung, die der alleräItesten Bearbeitung des Textes angehört, welche die beiden Schlüsse aneinander heftete, wird indes der Text des Syrsin noch lange nicht mit dem griechischen identisch, vielmehr steigt die Verschiedenheit, die wir gegen das Ende des Johannes haben immer wachsen sehen, hier auf den Gipfel, und sie berührt nicht nur die Form, sondern den Inhalt selbst auf das Wesentlichste. Die Stützen, welche Syrsin dabei neben sich hat, sind schwach, er steht meist allein, weil er in eine Zeit hineinreicht, deren Bibeltext sonst durchgehend obliteriert ist. Wir untersuchen zuerst die Einzelheiten.

Vs. 15 und da sie aßen = ܘܟܕ ܠܥܣܘ oft, wie Luk 17, 8 φάγω, von Pesch nach dem verbreiteten ἠρίστησαν korrigiert, aber f zeigt manducassent, Memph ⲞⲨⲰⲘ edere. So steht es Matth 26, 21, 26.[1]

zu Šim'on. In dem ganzen Abschnitte 15–24 kommt Petrus und Kefa bei Syrsin überhaupt nicht vor. Bei den Griechen ist Σίμων neben Πέτρος nur Vs. 15 gehalten, später steht Πέτρος allein Vs. 17. 20. 21, aber der Felsenmann ist hier sachlich höchst ungehörig. Die Pesch hat überall ihr Kefa zum Ausdruck für Petrus eingesetzt und dabei Vs. 20 den Šim'on nicht getilgt, so daß sie dort gegen die Griechen Σίμων Πέτρος hat. Statt Kefa wird dann ganz griechisch Petrus gebraucht in Philx und Hrs, wo wie beim Arm Memph[2] und Sahiden dann jede Spur vom alten Šim'on verschwunden ist. Vgl. Matth P. 167. Der Verfasser hat sicher nirgends Petrus geschrieben; wohin geraten da diejenigen Textkritiker, welche sich nur auf die griechischen Handschriften stützen? Sie werden einfach zu betro-

[1] Obwohl für φαγεῖν ܠܥܣ gewöhnlich ist, so ist es doch nicht ausschließlich und wechselt mit ܐܟܠ, z. B. Mark 7, 3, wo Pesch ܠܥܣ, Syrsin ܐܟܠ hat.

[2] Beim Memph erscheint aber Vs. 21 in einem Ms. sogar bloßes Σίμων, in zweien Σίμων Πέτρος, obwohl in der Masse das Σίμων verschwunden ist.

genen Betrügern, die der Fälschung zum Opfer fallen und andere weiter täuschen, d. h. sie geraten in textkritischen Unsinn. Damit ist ihr System im ganzen ad absurdum geführt. Es hat seine Zeit gehabt, aber es genügt nicht mehr.

Sohn des Jaunan, Syrsin und der Arm auf syrischer Unterlage statt Σίμων Ἰωάννου, aber Jaunan ist nicht Johannes, sondern Jonas, und wird in Pesch durch ܝܘܢܐ = Jona ersetzt. Dabei bleibt Hrs ܝܘܢܐ und Philx ܐܝܘܢܐ = Ἰωνα, und auch Äth drückt diese etwas mehr hebraisierte Namensform aus. Dagegen haben Memph und Sahide den Johannes. Diese schlechteste Form haben nun aber gerade die Mustergriechen א B D, und Ἰωνα die Griechen zweiter Klasse A Δ al, die also mit Pesch gehen. Wenn aber א bei der ersten Frage nur sagt: Σίμων ἀγαπᾷς με, dagegen später ebenfalls Ἰωάννου bietet, so hat er eben die späte Form, und das Fehlen an der ersten Stelle bedeutet für die Frage nach dem Namen nichts. Um so bedeutungsvoller aber ist es für den rhetorischen Aufbau.

Liebst du mich = ἀγαπᾷς με ohne das πλέον τούτων, das Pesch mit der ganzen griechischen Masse und den Orientalen nachträgt, D geht hier mutig mit. Diese Lesart ist geradezu haarsträubend, wenn darauf die Antwort „Ja" erfolgt. Und sie erfolgt, aber so, daß die Antwort selbst das πλέον τούτων unmöglich macht. Denn es wird nicht gesagt: σὺ οἶδας ὅτι ἀγαπῶ σε πλέον τούτων, sondern nur ὅτι ἀγαπῶ σε, was freilich Syrsin auch nicht hat. Dann ist aber nur gefragt, ob er liebe; wäre gefragt, ob er mehr liebe, dann wäre die bescheidenste Antwort gewesen: ich weiß es nicht — du wirst es wissen, — aber ein plattes Ja — wer kann das ertragen? Wenn nun Syrsin diesen skandalösen Text nicht hat, so gehen dabei mit ihm die Altlat a b c e ff^{2*} r Aur und die Griechen 1. 22. 2^{pe}, aber der jüngere Text des Arm Memph Sahid und des Hieron hat plus his. Altsyrer und Altlateiner schlagen die ganze übrige korrumpierte Zeugenreihe, א und B eingeschlossen, und sie haben noch dazu den bon sens für sich, was auch nicht zu verachten ist.

Spricht er zu ihm: Ja, mein Herr. Davor ist dann freilich das πλέον τούτων, auch wenn Šim'on noch so arrogant geschildert werden soll, ein barer Unsinn. Syrsin hat dazu auch das hier noch ungehörige οἶδας ὅτι φιλῶ σε nicht, das a e r mit Recht streichen.

Weide meine Lämmer.[1] Man muß die drei Verse 15—17 zusammennehmen. Syrsin hat für drei Fragen auch drei verschiedene Tiere, Lämmer, Schafe, Böcke. Diese Lesart war auch die altarme-

---

[1] Ich wiederhole und vermehre hier, was ich 1898 in den Protest. Monatsheften P. 354 ff. ausgeführt habe.

nische nach zwei Mss. des 13. Jahrhunderts, deren eines jetzt verbrannt ist. Ich verdanke diese Notiz der Güte des gregorianisch-armenischen Patriarchen Malachia Ormanian von Konstantinopel. Diese Mss. haben wie die armenische Vulgata Vs. 15 զգառինս իմ = meine Lämmer, Vs. 16 զոչխարս իմ = meine Schafe und Vs. 17 զխոյս իմ = meine Böcke. Dieser Text wird auch einem alten armenischen Kommentare zugrunde gelegt . . .[1]. Diese dreifache Scheidung ist auch in der Pesch vorhanden, aber sie nennt die Böcke ܕܟܪ̈ܝ schon in Vs. 16 und die Schafe ܢܩܘ̈ܬܝ nachher in Vs. 17, was im Anschlusse an Pesch auch der arabische Tatian tut. Aber er nicht allein, denn der mit dem memphitischen Texte von der Londoner Bibelgesellschaft 1829 gedruckte Araber bietet dasselbe: 15 Tat. خرفانى, Lond. اخرافى = meine Lämmer, 16 Tat. und Lond. كباشى = meine Böcke, Vs. 17 Tat. und Lond. نعاجى = meine Schafe. Selbst die Philx hält das fest und geht mit der Pesch. Somit ist die syrische Kirche bis in das 6. Jahrhundert hinein ganz fest in der Dreiheit, schwankend in der Ordnung, aber die natürliche Ordnung zeigt Syrsin mit dem Arm. Kann das nun mit der griechischen Textform ausgeglichen werden?

Nein! Die Griechen haben so gut wie alle nur zwei Tiernamen, in Vs. 15 fast allgemein ἀρνία, und dann zweimal πρόβατα oder προβάτια. Nämlich so:

Vs. 16 προβάτια BC 19 — πρόβατα ℵDΔ nebst A und der Masse.

Vs. 17 προβάτια ABC — πρόβατα ℵDΔ und die Masse.

Alle bleiben sich getreu, nur A fällt um. Wenn daher einzelne den Text mit ἀρνία, πρόβατα und προβάτια konstruieren, um drei Namen zu bekommen, so ist das eitel Blendwerk. Die Übersetzer zeigen außer den Altlateinern nur zwei Formen, aber in verschiedener Kombination:

	Äth	Memph Sahid	Hrs
15	Schafe	Lämmer	רביבי ἀμνός Joh 1, 29
16	Lämmer[2]	Schafe[3]	אמרי Lämmer
17	Schafe	Schafe	אמרי Lämmer.

Endlich hat D überhaupt nur eine Form, πρόβατα, und ihm zur Seite stehen die Altlateiner a c d e r, auch b, wo aber, dem προβάτια Vs. 16 in A entsprechend, zwar Vs. 15 und 17 ovis steht, aber Vs. 16 oviculas. Welch ein sonderbares Zusammentreffen von A und b in einer

[1] Lücke im Ms. Vgl. die Vorbemerkungen zum Matth P. XII. D. H.

[2] Er setzt maḥāse'e; das Wort bedeutet pullus caprini et ovilli pecoris: agnus, agna; capellus, capella.

[3] Das Wort ⲉⲥⲱⲟⲩ wird mit ovis und aries erklärt.

solchen Einzelheit! Aus Cyprian 486 und Appendix 94 läßt sich zwar ein zweifaches oves erkennen, aber ob an erster Stelle auch oves stand, oder agnos, das ist nicht auszumachen.

Vernünftig ist die Form von Syrsin und die Form von D und den Altlateinern, man kann auf die dreifache Frage drei verschiedene ein Ganzes bildende Gegenstände nennen, oder dreimal denselben Gegenstand, zwei aber nicht, das ist stilwidrig in einer künstlerischen Darstellung, welche in diesem Falle nur zwei Fragen stellen lassen würde. Eben diese stilwidrige Form zeigen aber alle Griechen und durch Hieronymus die Vulgata, denn sie hat agnos, agnos, oves, wo agnos, oves, oves mit f g ff² stehen müßte.

Der Leser hat die Wahl zwischen einem dreimaligen πρόβατα oder προβάτια einerseits und den drei Tiernamen des Syrsin andrerseits, die griechische Form fällt zu Boden.[1]

Über φιλῶ und ἀγαπῶ, βόσκειν und ποιμαίνειν geben die Syrer und Lateiner keine Auskunft.

Vs. 16 übergeht Syrsin das δεύτερον mit Arm a b ff² g f א* und 249. Es ist neben πάλιν pedantisch, also streicht D πάλιν, der Parasit verdrängt das echte, und während c e secundo sagen, haben ᵃb f r iterum und nur δ iterum secundo nach dem πάλιν δεύτερον in B Δ al.

Wenn Syrsin erst hier die Frage so formt: liebst du mich sehr, so soll eine Steigerung erzielt werden. Aber Syrsin steht allein und da an dritter Stelle nicht eine noch kräftigere Steigerung folgt, ist die Lesart nicht ohne weiteres anzunehmen. Dagegen ist σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε, das auch a übergeht, als Antizipation von Vs. 17 zu streichen, wie in Vs. 15 nach a e.

V. 17. Abermals sprach zu ihm Ješu', wo alle andern Zeugen τὸ τρίτον einsetzen und das Ješu' nicht haben; dies erachte ich für ebenso verwerflich als das δεύτερον, beide stehen und fallen mit-

---

[1] Das älteste syrische Zitat bei Aphraates P. 117 hat ܥܢܝ = gregem meam, ܓܕܝ̈ܝ = hoedos meos, ܢܩܘܬܝ oves meas. Es ist also konfus, was die Handschrift B noch schlimmer macht, die für ܓܕܝ̈ܝ = hoedi mei wieder ܐܡܪ̈ܝ = agnos meos bietet. Aber drei Namen zeigt auch er. Andrerseits hat ein Zitat in einer syro-palästinischen Homilie diese Form: 1. אמריי die Lämmer, die auf die Männer gedeutet werden, 2. אימרתא die weiblichen Lämmer, die auf die Frauen gehen sollen, 3. die אימרוניא diminutiv, die Lämmlein, unter denen die Knaben und Mädchen zu verstehen seien. Vgl. Anecdota Oxoniensia I, IX Biblical and Patristic Relics of the Palestinian Syriac Litterature von Gwilliam, Burkitt und Stenning P. 52, 76. Bar ḥadbešabba in Patrologia or. (Nau) IV, 4 P. 372 deutet Männer, Weiber und Kinder, und dabei bleibt Barhebräus, der die Lämmer auf die Kinder, die Schafe ܓܕܝ̈ܐ auf die Männer und die weiblichen Schafe ܢܩܘܬܐ auf die Frauen deutet.

einander. Es ist pedantische Antizipation des folgenden ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· φιλεῖς με, wo Syrsin auch das φιλεῖς με nicht wiederholt, sondern „so“ ܗܟܢܐ sagt. — Blass hat in 15—17 nach Syrsin gründlich aufgeräumt, aber statt πάλιν das δεύτερον und darum auch hier τὸ τρίτον gehalten, was mir nicht richtig erscheint. Mit dem τὸ τρίτον Mark 14, 41 ist keine Verteidigung zu machen, da es selbst höchst unwahrscheinlich ist Mark P. 156.

Vs. 18. Wahrlich ich sage dir mit nur einem ἀμήν Syrsin allein. — wirst du deine Hände erheben, ܬܪܝܡ, von Pesch durch ܬܦܫܘܛ = extendes mit den Griechen ausgeglichen. Aber auch Arm mit ի վեր կալցես = du wirst in die Höhe halten und Äth mit tānaše' edawîka = du wirst deine Hände erheben stehen auf Seite des Syrsin. Dies zusammen mit dem „er wird dich stoßen (ܢܕܚܘܢܟ) an eine Stätte, da du nicht hin willst“,[1] wo Pesch das Stoßen durch ܢܘܒܠܘܢܟ = führen, οἴσει ersetzt, gibt eine direkt verschiedene Vorstellung von den Mißhandlungen, die Petrus von seinem Henker zu erleiden hatte. Die übrigen Lesarten ἀπάγουσι D, ποιήσουσίν σοι ὅσα σὺ θέλεις ℵ*, wobei der Plur. auch Arm Memph Philx mrg 1. 33 vorliegt, zeigen nur die Unfertigkeit des Textes. Syrsin drückt also aus: ἀρεῖς τὰς χεῖράς σου καὶ ἄλλος ζώσει τὴν ὀσφύν σου καὶ ὤσει ὅπου σὺ θέλεις. Das Erheben der Hände, das zum eigentlichen Kreuzigen nicht paßt, ist für das Pfählen (σκολοπίζειν Euseb H. E. 3) charakteristisch, aber dann ist das „nach unten“ bei dem Pfählen ausgeschlossen und σκολοπίζειν, das Euseb gebraucht, von σταυροῦν verschieden. Dies in Form einer Voraussagung gegebene Zeugnis über den Märtyrertod des Petrus ist das ältere, es beweist, daß man im zweiten Jahrhundert sein Martyrium erzählte, daß aber keine Kreuzigung nach abwärts, mit dem Kopfe nach unten, berichtet wurde.

Vs. 19 sprach er zu Šim'on statt λέγει αὐτῷ. Blass streicht beides, und das ist sehr richtig. Die Summa von allen Anweisungen wird in ein Wort gefaßt: Folge mir nach. Das ist die allgemeine Aufgabe eines Kirchenhauptes und bezieht sich nicht auf das Martyrium oder sonst eine Einzelheit. Aber für den Römer bleibt sein Verhältnis zu den Kleinasiaten zu regeln und das ist das letzte behandelte Thema. Es ist wunderbar, mit welcher Feinheit dieser letzte Punkt eingeführt und damit der Lieblingsjünger hervorgehoben wird, der dann als Verfasser — nicht des Anhanges Kap. 21 —, sondern

[1] Die Stelle ist Euseb. Theophan. 4, 26 zitiert, aber nach dem Griechischen steht dort ܢܘܒܠܘܢܟ = conducent te, und für das Erheben der Hände ist dort ܬܬܡܬܚ = du wirst strecken gesetzt.

des gesamten Evangeliums erscheint, da wir Kap. 21 als fakultative Parallele zu 20, 19 erkannt haben. Welchen der beiden Schlüsse der Verfasser schließlich als den definitiven wollte gelten lassen, das bleibt noch zu bestimmen.

Vs. 20. Dem Römer kommt es bei, sich auch um die übrigen Jünger zu kümmern und sich mit der einfachen Nachfolge Ješu' nicht zu begnügen. Darum „wandte sich Šim'on um und sah den Jünger“, welchen Ješu' bei seiner Nachfolge besonders geliebt hatte, und der die Frage nach dem Verräter gestellt hatte. Auch dies läßt sich noch symbolisieren, wenn Johannes fragte, wer der Verräter sei, — so stecken darin Dolchspitzen gegen Rom, — konnte nicht auch Šim'on solch ein Verräter an der Nachfolge Ješu' sein?

Textuell hat Blass hier viel gestrichen, zunächst das ἀκολουθοῦντα, worauf ich soeben Wert gelegt habe. Das wird geboten von Syrsin ܟܕ ܐܬܐ ܒܬܪܗ nebst allen Zeugen außer ℵ* ff[2]*, welcher ὃν ἠγάπησε ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέπεσε und quem diligebat Jesus et qui et recubuerat allein hat, und was ägyptischer Text war, da es im Memph fehlt, dann aber in der Form ⲈϤⲞⲨⲈϨ ⲠⲤⲰϤ = ἀκολουθοῦντα in anderen nachgetragen und im Sahid gleichfalls gelesen wird. Sodann streicht er auch in Vs. 21 und behält von dem τοῦτον ἰδὼν Συμεὼν ἀκολουθοῦντα λέγει αὐτῷ· καὶ οὗτος κύριε τί; wie Syrsin liest, was bei der Masse zu τοῦτον οὖν ἰδὼν Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· κύριε οὗτος δὲ τί; abgewandelt ist, nichts als: ὃς ἔπεσεν . . . ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν· κύριε τίς ἐστιν, καὶ λέγει· οὗτος δὲ τί.

Die Bezeugung aber ist einstimmig zu Gunsten der längeren Lesart, in der Syrsin obendrein das ἀκολουθοῦντα wieder hat, das auch X zeigt[1] und auf das hier eben alles ankommt. Blass hat für sich nur Chrysost IV, 600 und e, wo es lautet: qui et recubuerat ad cenam super pectus ejus, et dixit: Domine hic autem quid. Aber gerade der Umstand, daß schon in der Masse das ἀκολουθοῦντα fehlt, zeigt die Tendenz zur Kürzung. Alles spitzt sich hier auf das ἀκολουθοῦντα zu, denn obwohl Šim'on, der selbst keine höhere Aufgabe hat als das ἀκολουθεῖν, diesen Jünger als Nachfolger Ješu' sieht, was nicht scharf genug betont werden kann und darum in Syrsin zweimal gesagt ist, so ist er doch keck genug zu fragen, wie es mit ihm stehe und was mit ihm werden solle. Das aber ist seine Aufgabe nicht. Da scheint mir denn nicht angebracht, Züge zu streichen, welche das besonders nahe Verhältnis dieses Jüngers zu Ješu' in das Licht setzen, dessen Selbständigkeit in der Nachfolge Šim'on mit schelem Auge ansieht. Darum ist denn auch

---

[1] Cod. X Monacensis Saec. IX—X.

Vs. 22 das „für den Augenblick“ = ܕܗܫܐ = τὸ νῦν des Syrsin so bedeutungsvoll. Es sagt, daß Šim'on vor der eigenen Türe kehren und daß er die Zukunft dem Meister überlassen soll. So wird dies τὸ νῦν für den Gedankengang wichtig. Diese Zukunft wird als die Parusie durch ἕως ἔρχομαι = ܥܕܡܐ ܕܐܬܐ ܐܢܐ bezeichnet. Dies allgemein überlieferte ἕως ἔρχομαι ist von Blass verdächtigt, weil es bei Chrysostomus nicht kommentiert, freilich aber in Vs. 23 zitiert wird. 527 D, 528 A. B. Diese Kritik ist, wie alles bei Blass, geistvoll, ich würde sie mir auch im Interesse des johanneischen Lehrbegriffes aneignen, da dieser eine Parusie nicht kennt, — aber die Zeugnisse sind mir zu stark hier wie in Vs. 33. Möglicherweise ist dieser Bezug auf die Parusie beim Gerichte durch die Redaktion bei der Aufnahme in den wirklichen Kanon eingesetzt, denn man kann ihn an beiden Stellen entbehren und er hat in der johanneischen Gedankenwelt etwas Fremdes, doch entspricht er dem gemeinkirchlichen Bewußtsein, so daß er bei der Rezeption des Buches so beigefügt wurde. Er müßte eben auf das Grundexemplar zurückgehen, da er nirgends fehlt, aber nicht auf das Grundexemplar des Verfassers, sondern auf das Grundexemplar der kirchlichen Ausgabe. — Die ganze Vorstellung ruht übrigens auf Matth 16, 28, dessen Wortlaut hier geradezu abgelehnt wird. Vgl. Luk P. 265. Wer dies geschrieben hatte, der wußte, daß Johannes tot war.

Vs. 13—22. Fassen wir das Ergebnis der Textanalyse zusammen, so entsteht gegenüber den andern Zeugen nach Syrsin und gelegentlich nach א* folgendes Bild: Ješu' spendet Brot und Fisch, d. h. sich selbst als Brot des Lebens und als ἰχθύς — griechisch hier ὀψάριον — an alle versammelten Jünger, deren es sieben sind, nachdem sie zuvor gefunden haben, daß in ihrem Netze die 153 Fische liegen, an deren Fange alle, nicht bloß Šim'on, beteiligt sind, eine Zahl, in der symbolisch die Zukunft der Menschheit, der αἰὼν ὁ μέλλων, beschlossen ist. Da redet Ješu' den Šim'on an, zuerst scheinbar harmlos, nur mit dem Namen allein, ohne das Bar Jona in א, dann mit dem Namen und Bar Jona, was eindringlicher wirkt, und mit dem Zusatze: „sehr“ in Syrsin, endlich wieder mit Šim'on bar Jona, aber ohne das „sehr“, was nun bei dem dritten Male kritisch zweifelnd wird: Liebst du mich überhaupt, so daß es den Šim'on schmerzt, da er sich doch seiner Liebe, die er wirklich hat, bewußt ist. Bei der Antwort Ješu' ist zu betonen: Dann w e i d e, aber schere nicht, schlachte nicht, jage nicht weg meine . . .? Nun entweder mit den Altlateinern dreimal „m e i n e S c h a f e“ oder mit den Syrern, speziell in der Reihenfolge mit Syrsin: m e i n e L ä m m e r, m e i n e S c h a f e, m e i n e B ö c k e. Man kann das als eine der dreifachen Frage ent-

sprechende rhetorische Dreiteilung ansehen, die zusammengefaßt den Begriff Herde ergibt, wie das oves der Lateiner; man kann aber auch mit den oben angeführten Orientalen die einzelnen Teile speziell fassen, also z. B. Kinder, Weiber, Männer, oder Heiden, Juden und die Israeliten der zehn Stämme (Lightfoot), was indessen recht nichtssagend wäre, aber auch Katechumenen, Laien, Kleriker oder Laien, Presbyter, Bischöfe verstehen, entscheidend beweisen läßt sich keine dieser Deutungen. Es bleibt nur übrig, die Deutung aus dem Allgemeinverständnis abzuleiten.

Ist nun so oder so die Hirtenaufgabe und damit trotz allem ein gewisser Vorrang, den Rom hier praktisch hatte, zugestanden, so daß die Rede auf die Zukunft der Kirche geht, so wendet sie sich am Schlusse von diesem Ausblicke wieder auf die Person des Šim'on allein zurück, dessen Martyrium der Verfasser kennt und in Form eines vaticinium ex eventu vorträgt, und das ist im Zusammenhange und Parallelismus mit Vs. 22—23 so konzipiert, wo auch von der zukünftigen Stellung der Kirche des Ostens, die Johannes repräsentiert, auf das persönliche Schicksal des Johannes zurückgegangen wird. Das hat der Verfasser Vs. 23 mit äußerster literarischer Kunst so gestaltet und damit eine authentische Mitteilung über die Abkunft — ich sage nicht die Verfasserschaft — des Evangeliums verbunden, bei der die Echtheit von Vs. 25 völlig gleichgültig ist.

Vs. 23—25. Zunächst der Text an sich:

Vs. 23 unter die Jünger, von Pesch korrigiert zu „unter die Brüder“, nach dem εἰς τοὺς ἀδελφούς. Syrsin steht damit allein, aber auch das ἀδελφοί im Sinne von Christen, denn nur 20, 17, also im ersten Schlusse, ist die Maria πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου gesandt, was dort doch nur Jünger bedeutet. Hier würde, da eine Mehrheit von Männern spricht, welche nicht Jünger sind, auch verstanden werden können: unter die christlichen Brüder allgemein. Der Ausdruck schaut auf eine öffentliche Meinung zurück, die falsch gewesen und durch das tatsächliche Sterben des Johannes widerlegt ist. Das Diktum Ješu' wird daher sichergestellt und gezeigt, daß es falsch verstanden und gedeutet ist. — Dabei ist das ἀδελφοί als Christen das sachgemäße, aber ist nicht μαθηταί stilgemäßer?

Ješu' aber auch in Pesch Memph viele Mss. Äth ℵBc. Statt des καὶ οὐκ in Arm Philx Altlat abeff[2]gqr und ADΔ und des vollkommenen Asyndetons ohne καί oder ἀλλά in Sahi̇d und der dissentierenden Mss. des Memph. Sonach ist οὐκ εἶπεν δὲ ὁ 'Iησ. mit Blass zu schreiben. Das αὐτῷ Arm Äth Philx nach der griechischen und altlat. Masse, oder gar αὐτό D 61 marg. d fehlt in Syrsin Pesch 69 (Ferrar) und in ar mit Recht. Ebenso nach ἕως ἔρχομαι das τί πρός

σε, das Syrsin übergeht, Pesch aber setzt. Es findet sich in Pesch Tat arab. ABΔ al. Phlx Äth Memph Sahide b c ff[2] r f und ist in ℵ nachgetragen, fehlt aber in ℵ* 1. 22. Arm a e, d. h. in der älteren Schicht. D streicht nur τί, so daß ein Satz entsteht: ἕως ἔρχομαι πρός σε, aber d zeugt dagegen mit quid ad te. Blass ediert nach Syrsin, verdächtigt aber auch das ἕως ἔρχομαι, wie in Vs. 22 trotz der allgemeinen Bezeugung.

Vs. 24 bietet keinen Anlaß zu Bemerkungen, dagegen ist Vs. 25 in Syrsin, abgesehen von der Formierung des ersten Teiles des Satzes, dadurch bedeutend verändert, daß er das neben dem Plural καὶ οἴδαμεν in Vs. 24 unmögliche οἶμαι nicht hat. Und das ist für die Beurteilung des Verses hoch wichtig.

XX, 30. Zur Beurteilung dieses Schlusses ist nun aber auch der erste Schluß 20, 30 in Betracht zu ziehen, der uns durch die Änderungen, die Syrsin in Pesch erlitten hat, zum letzten Male vor unsere alte Untersuchungsmethode stellt, welche durch alle vier Evangelien hindurch darin bestanden hat, aus der Vergleichung der in der jüngern Pesch gemachten Änderungen mit den griechischen Texten zu erkennen, welche Schicksale durch griechische — bisher nicht lokalisierbare — Redaktoren den griechischen Texten bereitet sind. Syrsin sagt: Und viele andere Zeichen zeigte, also ἔδειξε statt ἐποίησεν Vgl. 2, 18; 10, 32, was allgemein wegkorrigiert ist, obgleich zum Zeichen das Zeigen das feinere Verbum ist, das gewöhnlichere aber ποιεῖν. Wir werden daher δεικνύειν in der alten Vorlage des Syrsin vorauszusetzen haben. Weiter ist zu fragen, ob das „die aber geschrieben worden sind (sind es), damit“ = τὰ δὲ γεγραμμένα ἵνα nicht ursprünglicher ist, als die gewöhnlichere Wendung ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα. Bei den Syrern hält sich diese Form bis in die Philx und den Hrs hinein,[1] während sie bei den übrigen Zeugen nicht vorkommt.

Wichtiger aber als das alles ist die Frage, ob das Original war: damit ihr glaubet, daß Ješu', der Messias, der Sohn Gottes ist, oder aber, daß Ješu' ist der Messias, der Sohn Gottes. Im letztern Falle wäre die Voraussetzung, daß der Messias

[1] Philx: ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܟܬܝܒܢ ܐܝܟܢܐ ܕܬܗܝܡܢܘܢ = hi vero qui scripti ut credatis. So ein Florentiner Codex nach Bernstein. White ediert ܟܬܝܒܢ ohne ܕ = hi vero scripti sunt ut, weil nach einer Randnote das ܕ gestrichen werden solle. Das beweist aber gerade, daß es vorhanden war. Die Unsicherheit des Hrs mag der Leser selbst erwägen. — Der Äth setzt ex iis hinzu, so daß er sagt: Et hoc vero ex illis (signis) scriptum est, ut etc.

als solcher der Sohn Gottes ist, woran Juden nie gedacht haben. Die alten Autoritäten verteilen sich so:

1. Ješu' der Christ (Messias) ist der Sohn Gottes, also ὁ χριστός wie 1, 25. Altlat a b c e f Arm Hrs, und so ist auch Syrsin zu verstehen, da ihn Pesch durch Umstellung des Pronomens korrigiert. Sie gehen alle mit D.

2. Ješu' ist der Christ, der Sohn Gottes Altlat q r Äth Philx ܝܫܘܥ ܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ = Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und der griechische Text im Sahiden bei Balestri und in einem sahidischen Ms. So deutet Pesch im Gegensatze zu Syrsin, gestützt auf die griechische Rezension in א B A Δ.

Im sahidischen Texte fehlen in einem andern Ms. die Worte ganz, so daß nur übrigbleibt: ἵνα πιστεύητε ἵνα ἔχητε ζωὴν αἰώνιον ἐν τῷ ὀν. αὐτ. Die erste Form von Syrsin Altlat D und dem auf syrischem Boden stehenden Arm richtet sich deutlich gegen das dezidierte Judenchristentum, das in der Mitte des zweiten Jahrhunderts Ješu' für den jüdischen Messias und zugleich für einen φίλος ἄνθρωπος erklärte, dies letztere wird hier verworfen und der υἱὸς τοῦ θεοῦ an die Stelle gesetzt. Den Messiasbegriff, der als Erbstück da war, aber eigentlich von den Heidenchristen in seinem strengen Begriffe gar nicht angewendet werden konnte (vgl. Mark P. 4 ff.), konnte der Verfasser nicht eliminieren, denn Ješu' war in den Evangelien ὁ χριστός genannt, und so behält er ihn bei, und so resultiert: der als ὁ χριστός uns bekannte Ješu' ist der Sohn Gottes.

Die zweite Form identifiziert den Messias mit dem Gottessohne, oder genauer, sagt, daß der Ješu' beides in einer Person ist, wobei der hebräische Messiasbegriff wie 7, 69 ganz verlassen ist. Sie ist, weil in den Prädikaten überladen, unbequem, so daß bei Irenäus 3, 7, 4 das Christus in dem Vossianus und Claramontanus gestrichen ist.

Die Grundform ist die erste, weil sie in der alten Schicht enthalten ist, deren Alter durch das Verhältnis von Syrsin zu Pesch bewiesen und durch die Zustimmung von Arm gestützt wird.

Syrsin ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ = quod Jesus Messias est filius Dei.
Pesch ܕܝܫܘܥ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ = quod Jesus est Messias filius Dei.

In der Übersetzung habe ich am Rande die Möglichkeit, den Syrsin im Sinne der zweiten Fassung zu verstehen, noch offen gelassen, durch die hier gegebene Zusammenstellung aber wird diese Möglichkeit ausgeschlossen. Der Sinn ist: Der auch als Messias bekannte oder so vorgestellte Ješu' ist in Wahrheit der Sohn Gottes,

die fleischgewordene Gottesvernunft und nicht ein φιλὸς ἄνθρωπος. Halten wir nun beide Schlüsse in der Urform, also der zweiten ohne οἶμαι, gegeneinander, so ergibt der zweite, daß es eine Mehrheit von Männern ist, die ihn angefügt haben, also eine bestimmte christliche Gesellschaft, Vereinigung, Schule, wie man das auch benennen mag. Diese Gesellschaft erklärt sich als Garanten für die Richtigkeit der gesamten Darstellung des Evangeliums, nicht nur für den Inhalt des 21. Kapitels.

Im ersten Schlusse wird ein Wort der Mahnung und Zweckbestimmung für den Gebrauch des Evangeliums, und zwar auch des ganzen Werkes ausgesprochen an eine andere Gruppe, die mit „Ihr“ bezeichnet wird. Wer spricht und zu wem?

Die „Ihr“ können nur die Empfänger des Evangeliums sein, also stehen ihnen ein oder mehrere Absender gegenüber. Sind diese andere Herausgeber als die, welche sich in Kap. 21 als „Wir“ bezeichnen? Und wenn, warum?

Der eine wie der andere Schluß betont, daß das Evangelium nur eine Auswahl von Berichten über Ješu' Tätigkeit enthalte, der erste einfacher, der zweite übertreibend.

Sagt der eine: Und viele andere Zeichen hat Ješu' seinen Jüngern gezeigt, die nicht geschrieben sind in diesem Buche, — womit Bahn gelassen wird für die Erzählungen der Synoptiker, die man doch nicht beseitigen konnte, so sagt der andere: Ješu' hat noch vieles andere getan, so daß die Welt es nicht fassen würde, wenn jedes einzelne aufgeschrieben würde. Das ist derselbe Gedanke in beiden Schlüssen. Verschieden aber ist die Zweckbestimmung. Die eine Nachschrift richtet sich klar gegen die Judenchristen und betont die Gottessohnschaft Ješu', dessen Messiascharakter nur für Judenchristen von Bedeutung war, die andere hat bei der deutlichen Stellung auf Seite des asiatischen Christentums gegenüber Rom die Absicht, das gute Recht der Asiaten gegenüber Rom damit zu erweisen, daß die asiatische Tradition auf den Jünger zurückgeht, den Ješu' lieb hatte und innerhalb dessen Sprengels der Šim'on nichts zu sagen hat, der die Herde weiden, aber nicht bedrängen soll. Dieser asiatische Lehrer ist gegenüber der Anstaltskirche Roms ein Mystiker des Geistes, an Stelle der magischen, weil nicht richtig verstandenen Einheit mit Ješu' durch Abendmahl und Taufe setzt er die mystische Wiedergeburt und die Dreieinheit zwischen Gott und Mensch und dem, der sie herstellt, weil er an beiden Teil hat und mit ihnen eins ist, Ješu'.

Beide Schlüsse betreffen Verhältnisse, wie wir sie seit etwa 120 kennen, wo wir den Judaismus von Ignatius und Justin, den Roma-

nismus zuletzt von Polycarp und Polycrates bekämpft sehen. Diese Zeit haben die beiden Schlüsse im Auge. Der eine verrät uns, daß das Schriftwerk dem johanneischen Kreise angehört und von einer Genossenschaft veröffentlicht und beglaubigt ist, der andere, daß es an eine bestimmte Gesellschaft, die mit „ihr“ bezeichnet ist, gerichtet war.

Da es der Valentinianer Heracleon, der dem italienischen Zweige der Schule angehörte und zu den angesehensten Gliedern derselben gerechnet wurde, kommentiert oder doch wenigstens mit Glossen und Anmerkungen versehen hat, da es überdies von Tatian in seine Harmonie aufgenommen ist, so war es um 150 vorhanden und genoß schon die kirchliche Anerkennung, der zu Liebe die unbekannte Stelle, von der diese Anerkennung ausgegangen ist, einige Einsätze vorgenommen hat, welche der Indifferenz des Verfassers gegenüber der kirchlichen Sakramentslehre die Spitze abbrechen sollten. So ist das Wasser 3, 9 neben den Geist und das Blut und Fleisch im 6. Kapitel, Vs. 51ᵇ—56 und vielleicht glossatorisch schon vorher neben den Leib gestellt, aber so eng verwebt, daß die einzelnen Einsätze nicht sauber ausgelöst werden können. In den Erzählungen selbst eine Bereicherung unseres Wissens über Ješu' wahre Geschichte zu suchen, ist ein Verkennen der Freiheit, mit welcher der Verfasser dieses Idealcharakterbildes, dieser Abschilderung der inneren Wesenheit der Seele Ješu', den Zeitkämpfen des im Judentum wirkenden Ješu' gegenüberstand. Wie der Verfasser mit seinen Quellen umgegangen ist, das muß man aus der Speisungsgeschichte Kap. 6 erkennen. Das volksmäßig, politisch existierende Judentum ist für ihn dahin, er hat die gelehrte Synagoge als die „Juden“ vor sich, die er sehr genau studiert hat. Mit ihnen setzt er sich in Betreff seines Christentums auseinander, und so kommt in seine Stellung zum Alten Testamente etwas Schwankendes, da er einmal daraus in jüdischer Weise seine Deduktionen macht, andrerseits es aber als „ihr Gesetz“ bezeichnet. Weiter setzt er sich mit den Anhängern des Täufers und dem genuinen und dem gnostischen Samaritanismus auseinander, von einer besondern Auseinandersetzung mit dem Hellenismus ist aber nichts zu sehen, nur den Eintritt der Heiden faßt 12, 20 als Ganzes in das Auge. Die Zeit der Apologeten, eines Aristides, eines Tatian ist noch nicht da, die mystische Genossenschaft, welche sich auf eine johanneische Überlieferung stützt, lebt für sich und in theoretischem Gegensatze gegen die drei genannten Mächte, der heidnische Staat berührt sie nicht, eher die ihr im Prinzipe entgegengesetzte Anstaltskirche anders gearteter Brüder. Und doch, ohne diese Anstaltskirche wäre uns auch das Produkt dieser

Mystik schwerlich überliefert worden, welche das Christentum nicht als Vollendung einer jüdischen Zukunft, sondern als die Vollendung des von göttlicher Vernunft geschaffenen und geleiteten Weltlebens begriffen hat, das die Welt richten, aber auch erlösen wird. Das eigentliche Wunder an diesem Evangelium ist das, daß es die Kirche den drei übrigen beigeordnet hat. Das war ein Sieg des Morgenlandes und eine Rettung des Abendlandes zugleich.

Berichtigungen und Zusätze zu Johannes.

Joh Einl. P. 3 Mitte lies Antoninus.

Joh 1, 41 P. 48 ist an Stelle von ܒܗ ܒܨܦܪܐ nach dem von Frau Lewis zuletzt herausgegebenen Texte ܠܨܦܪܗ ܕܨܦܪܐ zu lesen. Die Lesart wird gestützt durch die Handschriften b e r, die alle „mane“ haben. Cf. Expository times 1899: Πρωΐ [briefl. Mitteilung von Frau A. Lewis].

Joh 2, 18 P. 50 ist nach Frau Lewis ܗܝ, [statt ܗܘ] sichere Lesung.

Joh 6, 11 P. 117 Z. 2 steht nach Mitteilung von Frau Lewis das Wort ܒܝ̈ܕܘܗܝ, nicht im Text.

Joh 6, 51 P. 134 Mitte ist statt ܕܐܬܠ zu lesen ܕܐܢܐ ܐܬܠ [Korrektur von Frau Lewis].

Joh P. 165 ist am Anfang von Z. 23 ‚darf‘ zu ergänzen.

Joh P. 261 Note 1 ist מולג דותק את השבת in מולה דוחק את השבת zu verbessern.

Joh 11, 1 P. 264 Z. 3 des griechischen Textes ist zu lesen [Ἰησοῦ καὶ ἐκμάξασα (ταῖς θριξὶν αὐτῆς — von Burkitt ergänzt; fehlt nach Frau Lewis App. I, *XVIII)] . . .

Joh P. 320 Z. 4 lies Matth 16, 25 ff.

Joh P. 337 Z. 6 lies ܒܛܠܠ statt ܒܛܠܐ.

Joh 13, 1 ff. (und Matth 26, 17) P. 341[1]. Die von Prof. D. Chwolson in seinen „Nachträgen und Ergänzungen“ gegebene neue Erklärung füge ich nach einem mir vom Verfasser gütigst zur Verfügung gestellten Sonderabdruck hier bei (S. 179. 180):

„In der rabbinischen Literatur, besonders im bab. Talmud und in den Midraschim, wird קמא ‚der Erste‘ von קמי ‚vor‘ (räumlich und zeitlich), wie man sieht, orthographisch differenziert. קמי vor (zeitlich) wird in den Targumim zuweilen durch מקמי ausgedrückt, aber auch häufig einfach durch קמי. Das hebr. תמול שִׁלשׁם wird durch איתמלי ודקמוהי übersetzt, d. h. der gestrige Tag und der (Tag) vor ihm, d. i. vorgestern. Auch sonst kommt קמי im Sinne vor (zeitlich) vor. Früher scheint man auch קמא im Sinne von ‚vor‘ gebraucht zu haben, wovon, wie ich glaube, eine Spur in dem Ausdrucke קמאי, d. h. vor mir sich erhalten hat . . . Im palästinischen Talmud wird קמי gleichmäßig, wenn auch in verschiedener Aussprache, für ‚erster‘ sowie auch im Sinne

von vor räumlich und zeitlich gebraucht . . . Im westaramäischen, dem sogenannten syropalästinischen Dialekte, der dem jüdischen Dialekte in Palästina am nächsten steht, wurde promiscue קמי, קמיא, קמאי usw. im Sinne von ‚der Erste' und ‚vor' zeitlich und räumlich gebraucht . . . Es steht somit fest, daß קמי einen doppelten Sinn hatte: der Erste und vor; es ist aber auch möglich, daß dies bei קמא der Fall war."

„Dies vorausgeschickt, spreche ich folgende Vermutung in bezug auf das fragliche Datum bei Matthäus und Markus aus: Der ursprüngliche aramäische Text lautete, wie ich annehme, ביומא קמי דפסחא. Dieser Satz könnte, nach dem oben Gesagten, auf dreifache Art übersetzt werden: Erstens: „am Tage vor dem Passatage", d. h. am 13.; dann: „am Tage vor dem Passafeste", d. h. am 14.; endlich auch: „am ersten Tage des Passafestes", gleichbedeutend mit „am ersten Tage der ungesäuerten Brote", wie es in unseren Texten vielfach, aber nicht überall gelesen wird. Die richtige Übersetzung ist hier die erste „Am Tage vor dem Passatag", d. h. am 13. Den Zusatz bei Markus ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, der bei Matthäus fehlt und für Juden ganz überflüssig ist, halte ich für einen späten Einschub. Der griechische Übersetzer der ursprünglich aramäischen Quelle übersetzte nun קמי in dem am häufigsten gebrauchten Sinne dieses Wortes durch primus, so daß der Sinn dann wurde: „am ersten Tage des Passafestes", womit, wie oben gesagt wurde, nur der 15. gemeint sein kann. Da aber יומא קמי (= קמא) דפסחא und יום ראשון לחג המצות vollständig identische Begriffe wurden, verwandelte ein alter Abschreiber πρώτῃ τοῦ πάσχα — eine Lesart, die sich noch in alten Übersetzungen und Codd. findet —, in πρώτῃ τῶν ἀζύμων unseres Textus receptus."

Weitere Bemerkungen zu der Frage findet man in den Schriften von D. Chwolson: „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums" und „Über die Frage, ob Jesus gelebt hat", die beide Leipzig 1910 erschienen sind.

Berichtigungen und Zusätze zu Matthäus, Markus und Lukas

nach dem Handexemplar des Verfassers.

Matthäus.

3, 7. P. 36. Untertauchung: Targ. Jon. Exod. 12, 44 setzt für die Aufnahme des Fremdlings zu dem ומלתה אתו = ותגזור הוה noch hinzu ותטבלינה, da haben wir die Proselytentaufe. Dazu Sota 11[b], wo Pharaos Tochter geht לרחץ על שפת יאור Exod. 2, 4, und Raschi erklärt לטביל שם לשם גזרות. Das ist Explikation zum Satze des Sim'on ben Jochai לִרְחוֹץ מִגִּלּוּלֵי אָבִיהָ, also sich bekehren.

P. 38. ἐβαπτίσαντο: Das Medium hat auch Origenes Comm. in Johannem Tom. VI, 26.

P. 39. לְשֵׁם: לשם שִׁפְחָה Ebel rabbathi c. VII medio; Jerus. Jebam. VI 7[b] אף הפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות הרי זה בעילת זנות: „Wenn ein Junggeselle zu einer Unverheirateten geht, außer um sie zum Weibe zu nehmen, so ist das hurerischer Beischlaf.“

3, 7. P. 41, Z. 4 v. o. Statt Apg. 13, 28 lies 8, 12. 22, 16.

4, 1. P. 51. Zur Versuchungsgeschichte vergl. Weish. Sal. 16, 26.

5, 17. P. 83, Z. 3 v. o. statt verboten lies geboten.

5, 21. P. 90. קְטָלָה חַיָּב „ist des Todes schuldig“ in Hillels Diktum גדלא יליף ק' ח' Pirke Aboth 1, 13.

5, 22. P. 90. εἰκῇ steht in Barlaam und Josaphats Zitat in der Taufrede. — Arabisch sagt jemand: لا تُعُدَّ نَفْسَكَ من الناس ما دام الغضب غالبا عليك Wright, Arab. Gr. II, 102 . . . Das Ganze ist im Zusammenhange der stoischen Lehre über die Affekte zu beurteilen. Zeller, Gesch. der gr. Phil.[8] III 1. 234. Recogn. 10, 48.

5, 28. P. 92, Anm. 2. Tertullian „videre ad concupiscentiam“ De pudicitia 6. Parallel ist להסתכל Berachot 61[a].

5, 47. P. 116. Zur Bedeutung des Grußes vergl. noch لا تقولوا لِمَن أَلقَى اليكم السلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا (Wright, Arab. Gr. II 103 A).

7, 3. P. 126. Auch das Wort vom Balken im eigenen Auge ist talmudisch zu belegen. Bab. batra 15[b]: Die Sittenlosigkeit ist so hoch gestiegen, daß wenn einer dem andern sagt: טול קיסם מבין עיניך, dieser entgegnet: טול קורה מבין ע'.

10, 1—4. P. 170. Πέτρα Ταρπηία hieß der Fels ἀφ᾽ ἧς ἔῤῥιπτον τοὺς κακούργους Plutarch Romulus 18.

10, 14. P. 178. Zu „den Staub eurer Füße“ beachte noch Bokhârî im Kitâb el ǵihâd (III P. 189 u.), wo Mohammed sagt: مَا ٱغْبَرَّتْ قَدَمَا عَبد فى سبيل ٱللّه فَتَمَسَّهُ ٱلنَّارُ, d. i. Nicht sind die Füße eines Menschen im heiligen Kriege staubig geworden, so daß ihn das Feuer fassen, berühren könnte. Und dann über das Abwischen des Staubes den Hadîth von Abû Sa᾽îd: Wir schleppten die Backsteine zum Moscheenbau jeden einzelnen, ein Maurer aber war da, der schleppte je zwei. Da der Prophet vorbeiging, wischte er ihm den Staub vom Kopfe und sagte: Brav der Maurer عمّار, den die rebellische Schar (الفِئَة البَاغية) tötet, den sie zu Allah beruft, während sie ihn zur Hölle wünschen.

10, 16. P. 179. Vgl. Pirqe Ab. 5, 20: Juda b. Tema sagte: Sei stark wie ein Panther und schnell wie ein Adler und flüchtig wie eine Gazelle und stark wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu tun.

11, 11—12. P. 189: Thucyd. 1, 75, 1 οὐ βιασάμενοι ohne Gewalt zu gebrauchen.

13, 43. P. 223, Z. 9 v. u. statt 11, 15 lies 13, 9.

17, 20. P. 259 m. statt Änderung von ὀλιγοπιστία in ἀπιστία lies: von ὀλιγοπιστία aus ἀπιστία.

18, 10. P. 264. Der Glaube an den persönlichen Schutzengel ist noch heute bei den Griechen durchaus verbreitet. Der Engel begleitet den Menschen von der Geburt bis zum Tode und bringt seine Seele vor den Richter der Welt, um sie nach seinem Urteile dem Paradiese oder der Hölle zuzuführen. Diese schöne Vorstellung wurzelt schon im klassischen Altertum, wo sie einen persönlichen Genius oder Dämon kannte. Das zeigt sich in Platons Phaedo 107 d, wo es heißt: Die Sage geht, daß jeden Gestorbenen derselbe Schutzgeist, der ihm im Leben zugeteilt war, an den Ort zu leiten unternimmt, von wannen die dort Versammelten, nachdem sie ihr Endurteil empfangen, nach dem Hades unter der Leitung dessen ziehen müssen, der den Auftrag hat, sie von hier dorthin zu bringen. Ebenso bei Menander in Meineckes Fragmenta Comic. Graec. ed. min. II, p. 974, 534: Jedem Menschen steht, sobald er geboren wird, ein Dämon zur Seite als guter Mystagoge des Lebens, und bei Censorinus De die natali 3, 57. Genius autem ita nobis assiduus observator appositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum vitae diem comitetur. Man lese darüber Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum. Leipzig 1871. P. 179.

21, 21. P. 291. Parallele Wunder zur Bestätigung einer rabbin. Lehre Bab. meṣ. 59ᵇ, P. 678 Goldschm.: Wenn die Halacha so ist, wie ich lehre, so mag dies dieser Johannisbrotbaum beweisen. Da rückte der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Ort fort usw. — P. 680: Es wird gelehrt: ein großes Weh gab es an diesem Tag, denn jede Stelle, worauf R. Eliezer seine Augen richtete, verbrannte.

21, 23—32. P. 291. Eine parallele Erzählung des Kleanthes, eines Schülers Zenos, bei Seneca De beneficiis VI, 11.

22, 23—33. P. 308. Vgl. die Verhandlung Sanhedr. 90ᵇ Goldschm., P. 381 ff.

23, 25—26. P. 326. Vgl. Berachoth 52ᵃ = P. 186 G., Sabbath 14ᵇ = P. 350 G.

23, 27. P. 327. Vergleiche das Wunder der sepulcra duorum fratrum quae sponte suo per singulos annos dealbabantur in Clem. Rom. Recogn. 1, 71.

24, 30. P. 351. Im Protevg. Jacobi (Wright, Contributions to the apocr. literature of the New Test. P. ܠܐ) ist ܒܟܐ ܘܡܪܩܕ. Gegensatz zu ܚܕܐ ܘܪܘܙ, so daß ܪܩܕ. Trauern ausdrückt.

26, 63. P. 391. Zu dem Amen nach Eiden vgl. Num. rabba 88ᵇ Seder נשא Par. 8: משביענו ואמר אמן.

26, 63. P. 392[2] lies: schließt . . . zu seinem eignen Schaden aus.

27, 24. P. 404. Über die Händewaschung vgl. Soṭa 9, 7.

27, 60. P. 435, Z. 5, 6 ist statt „eine Tür, die . . . drehbar war, man nannte sie גולל" zu lesen: . . . drehbar war; vor sie schob man den Rollstein, den man גולל nannte, .

Markus.

7, 3. P. 68. Cf. Berachot 52^a Ende, Goldschm. P. 186.

Lukas.

1, 35. P. 184 Anm. 3. Die Stelle über conceptus per aurem steht nach briefl. Mitteilung von Dr. M. Meinert bei Ephraem Opp. syr. et lat. III (1743) 605, 607; deutsch bei P. Zingerle, Ausgewählte Schriften des heil. Eph. II, Kempten 1873, 51. 56. Vgl. Bardenhewer, Mariae Verkündigung, Freibg. 1905 (Bibl. Studien X, 5), 171.

2, 37. P. 208, Z. 6 v. o. lies: Da Pesch ܒܨܠܘܬܐ behält, und ܒܒܥܘܬܐ, dem δέησις entspricht, nicht hat, so wird . . .

5, 18. 19. P. 219. Vgl. Rosenzweig, Das Wohnhaus in der Mischna, p. 30 u. a.

8, 9. P. 248, Z. 9 v. o. lies: aufnehmen können.

12, 54. P. 309, Z. 13 v. o. lies: berichtigt.

P. 332 ist über dem Text zu verbessern: Lukas 16, 17, 18, 19—31 und P. 333: Lukas 16, 19—31.

16, 19—31. P. 336. Targ. Qohelet 8, 14 läßt die Differenz schon in diesem Leben durch das Glück der Frevler und die Leiden der Gerechten beglichen werden. Dann ist kein Zwischenzustand zur Ausgleichung mehr nötig; die altjüdische Theodicee wirkt nach.

17, 20. P. 345. Zu παρατήρησις vgl. ἐπιτηρήσιμοι ἡμέραι und ἀπαρατηρήτως in Clemens Homil. 19, 22.

22, 43. P. 465, Z. 10 v. o. lies: das wir P. 461 für Luk 22, 44 gefunden haben.

22, 43. P. 466 zu Note 3. Wie Theodor von Mopsueste die Stelle im nestorianischen Sinn benützt hat, sieht man aus dem Constitutum Vigilii Papae Migne Patrol. Latina 69. P. 74.

P. 474 und 475 ist über dem Text zu setzen: Lukas 22, 66, 67, und nach „Vs." zu ergänzen 67; P. 475 unten ist nach loslassen Vs. 68 einzuschalten.

22, 67. P. 475, Z. 15 v. o. lies Luk 9, 20.

23, 43. P. 499 im Text Z. 9 v. u. ist zu lesen: זבול, 5 der Palast מעון, 6 die Stätte מכון, 7 die Araboth ערבות. Er ist der מכון, wo die Vorräte von Schnee usw."

24, 44. P. 543 zu „Syrsin ist der einzige Zeuge dafür" ergänze: de me bei Irenaeus 3, 17, 5.

Verbesserungen der Übersetzung auf Grund des Kommentars.

I. Zu Matthäus.

Matth 3, 1 statt „nahe gekommen ist" lies „herangekommen ist".
„ 3, 10 „ „an die Wurzeln der Bäume" lies „. . . des Baumes".
„ 3, 17 sollte „du" mit kleinen Typen gedruckt sein, weil zu genauer Wiedergabe des syrischen Textes eingesetzt.
„ 5, 12 statt „verfolgten eure Väter" lies „. . . ihre Väter".
„ 5, 23 „ „Zorn gefaßt hat" lies „Groll hegt".
„ 8, 17 „ „unsere Schmerzen" lies „unsere Schwächen".
„ 9, 3 sollte „und sie brachten ihm" sowie „zu diesem" als eingesetzte Ergänzung des Textes lateinisch gedruckt sein.
„ 9, 11 statt „sprachen sie" lies „sprechen sie".
„ 11, 13 „ „haben bis auf Johannan" lies „bis auf Johannan haben".
„ 11, 23 „ „geschehen wären" lies „gesehen wären".
„ 11, 25 „ „Herr des Himmels" lies „Herr der Himmel".
„ 11, 27 „ „wenn der Sohn" lies „wem der Sohn".
„ 12, 49 „ „mein Bruder und meine Schwester" lies „meine Brüder und meine Schwestern".
„ 16, 8 statt „Dürftige an Glauben" lies „des Glaubens Ermangelnde".
„ 18, 16 „ „zweier oder dreier Zeugen" lies „zweier und dreier Zeugen".
„ 19, 25 „ „seine Jünger" lies „die Jünger".
„ 21, 32 am Rand statt „auch" lies „euch".
„ 22, 36 und 40 statt „Gesetz" lies „Thora".
„ 22, 43 ist „im Geiste" zu tilgen.
„ 23, 23 statt „des Gesetzes" lies „der Thora".
„ 23, 35 „ „der Berechja" lies „des Berechja".
„ 24, 6 „ „Alles geschehe" lies „es geschehe".
„ 24, 15 ist „der Verwüstung" zu streichen.
„ 24, 36 statt „die Engel des Himmels" lies „der Himmel".
„ 24, 45 „ „weise Sklave" lies „getreue Haushalter".
„ 26, 3 ist „und die Schriftgelehrten" möglicherweise zu ergänzen.

Matth 26, 39 statt „mein Wille“ lies „mein eigner Wille“.
„ 26, 69 „ „Magd“ lies „Sklavin“.
„ 27, 49 „ „Andere aber“ lies „die Andern aber“.

II. Zu Markus.

Mark 7, 20 statt „jegliche Speise“ lies „die ganze Speise“.
„ 10, 2 „ „zu entlassen“ lies „zu verlassen“ oder „aufzugeben“.
„ 11, 3 „ „für den Herrn“ lies „seinem Herrn“.
„ 12, 7 „ „sein Erbteil“ lies „das Erbteil“.
„ 12, 22 „ „allen Sieben“ lies „diesen Sieben“.
„ 12, 23. 24 ist nach dem berichtigten Text zu lesen „Hub Ješu' an, und sprach zu ihnen: Über dieses irret ihr, die ihr nicht die Schrift kennet, auch nicht die Kraft Gottes“.
„ 12, 42 statt „die ein Viertel sind“ lies „welche Tumna sind“.
„ 14, 63 „ „sind uns Zeugen“ lies „sind euch Zeugen“.
„ 15, 42 „ „am Sabbath“ lies „am Abend“.

III. Zu Lukas.

Luk 1, 6 statt „Gerechtigkeit“ lies „Rechtschaffenheit“.
„ 1, 43 „ „was geschieht mir“ lies „wer hat mir das getan“.
„ 2, 13 „ „des Herren“ ist „des Himmels“ zu ergänzen.
„ 2, 25 lies „rechtschaffen war er und gerecht“.
„ 3, 8 statt „Bekehrung“ lies „Umkehr“.
„ 4, 8 „ „den Herrn deinen Gott“ lies „dem Herrn deinem Gott“.
„ 4, 17 „ „es wurde . . . gegeben“ lies „sie gaben“.
„ 4, 28 „ „und es hörten“ lies „es hörten“.
„ 5, 17 „ „aus allen Flecken“ lies „aus jedem Flecken“.
„ 5, 27 „ „einen Zöllner“ lies „einen Mann“.
„ 6, 24 „ „euren Trost“ lies „euren Wunsch“.
„ 6, 29 „ „Gewand“ lies „Untergewand“.
„ 6, 44 „ „bringt, jeder . . .“ lies „bringt. Jeder . . .“.
„ 6, 48 „ „Hochflut gekommen ist“ lies „Hochfluten gekommen sind“.
„ 7, 12 ist die Lücke zu ergänzen „und er sah, wie sie einen Toten . . .“.
„ 7, 29 statt „größer als Joḥannan“ lies „größer als er“.
„ 7, 33 „ „zu ihnen“ lies „zu euch“.
„ 9, 3 „ „Stab“ lies „Stock“.
„ 12, 28 „ „Kleingläubige“ lies „des Glaubens Ermangelnde“.
„ 13, 10 „ „an den Sabbathen“ lies „an einem Sabbath“.
„ 14, 15 „ „ißt“ lies „essen wird“.
„ 16, 18 ist „die losgelassen ist“ zu streichen.
„ 17, 17 statt „sprach“ lies „sprach zu ihm“.

Luk 20, 12 ist nach dem berichtigten Text zu lesen „dritten, und sie trieben ihn mit Wunden hinaus".

„ 21, 30 statt „der Sommer" besser „die Ernte".

„ 22, 19 ff. ist „Bekenntnisformel" statt „Lobformel" in den Text zu setzen.

„ 24, 4 statt „erschienen ihnen zwei Männer" lies „erschienen zwei Menschen".

IV. Zu Johannes.

Joh 1, 36 statt „auf Ješu'" lies „auf unsern Herrn".

„ 1, 36 ist nach dem berichtigten Text zu lesen „Siehe, der Messias, das Lamm Gottes".

„ 1, 41 lies nach dem berichtigten Text „am Morgen des Tages" statt „an diesem Tage".

„ 2, 18 sind die Worte „ist dieses" mit deutschen Typen zu setzen.

„ 2, 23 statt „an unsern Herrn" lies „unserm Herrn".

„ 3, 16 ist nach dem berichtigten Text statt „Sohn geben wird" zu lesen „Sohn gesandt hat".

„ 3, 18 nach Burkitt ist statt „einigen" zu setzen „auserkornen".

„ 3, 21 nach dem berichtigten Text ist statt „das Wahre" zu lesen „Schönes", d. h. Gutes; statt „weil sie . . . gemacht sind" lies „weil es . . . ist".

„ 3, 30 statt „ist vollkommen" lies „ist zu Ende".

„ 3, 34 „nach seinem Maße" lies „nach Maße".

„ 4, 35 statt „kommen" lies „gekommen".

„ 5, 19 muß nach dem vervollständigten Text lauten „... seinen Vater tun, und er tut nicht außer was der Vater tut. Auch ist der Sohn darin gleich . . .".

„ 5, 23 ist nach dem ergänzten Text hinter „daß jeder Mensch" einzufügen: „ehre den Sohn wie er ehrt den Vater. Wer nicht ehrt den Sohn, ehrt auch nicht" usw.

„ 6, 11 ist die erste Lücke nach dem vervollständigten Text zu füllen durch „und segnete darüber", die zweite durch „damit sie es den Leuten vorlegten, welche gelagert waren".

„ 6, 19 ist die Ergänzung „da fiel Furcht über sie" nach der letzten Textausgabe zu ändern in „und zu ihnen hinüber kommen wollte".

„ 6, 22—24 ist die Lücke nach dem vervollständigten Text wie folgt auszufüllen: [22] Und am andern Tage war der Volkshaufe [was ?] und sah, daß es ein [Schiff — das Wort fehlt] war, in welchem seine Jünger hinübergefahren waren, und er, unser Herr, war nicht mit ihnen. Und ein anderes Schiff war bei ihnen nicht, außer demjenigen, auf das seine Jünger aufgestiegen waren. [23] Und es kamen Schiffe von Tiberias dahin, wo sie das Brot gegessen

hatten, [24] und sie kamen nach Kefar Naḥum, jenseits des Sees, und suchten ihn.

Joh 6, 37 statt „mein Vater“ lies „der Vater“.

„ 6, 60 „ „schwer ist“ lies „hart ist“.

„ 7, 45 „ „zu diesem Volkshaufen“, wie der syrische Text bietet, muß es heißen „zu diesen Priestern“.

„ 7, 49 statt „das Gesetz“ lies „die Thora“.

„ 8, 22 ist nach dem berichtigten Text zu übersetzen „Wozu sollte er sich selbst töten?“

„ 8, 44 statt „ihr seid“ zu lesen „ihr aber seid“, und statt der Ergänzung „gestanden hat“ nach dem berichtigten Text „ist“.

„ 8, 55 statt „so werde ich nur“ lies „so werde ich mir“; Druckfehler.

„ 9, 2 „ „was für ein Mensch“ lies „wer“.

„ 9, 15 ist nach dem vervollständigten Text jetzt zu lesen „Sprach er zu ihnen: Tonteig hat er auf sie gestrichen und sie geöffnet, und ich habe mich gewaschen und sie [die Augen] sind geöffnet worden. Und es sind etliche Pharisäer, welche sagten: Dieser Mann ist nicht von Gott, weil er den Sabbath nicht beobachtet“.

„ 10, 12 statt „die Schafe nicht sind“ lies „die Schafherde nicht ist“.

„ 11, 16 „ „Kommet, auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben“ lies „Kommet, gehen auch wir, sterben wir mit ihm!“

„ 11, 26 statt „lebendig ist“ lies „lebt“.

„ 11, 33 „ „erregte sich“ lies „ermannte sich“.

„ 11, 55 ist nach Burkitt statt „es war der Abend“ zu lesen „es war die Zeit“.

„ 12, 37 statt „Zeichen“ lies „Zeichen und Wunder“.

„ 12, 38 „ „Gerichte“ lies „Gerüchte“, und statt „hat Ješa'ja gesagt“ lies „hat er gesagt“.

„ 12, 44 statt „wer glaubt“ lies „wer an mich glaubt“.

„ 13, 6 „ „wäscht“ lies „waschest“.

„ 13, 27 „ „begab sich . . . hinein“ lies „war in ihn hineingegangen“.

„ 13, 28 „ „redete“ lies „sprach“ (ܐܡܪ).

„ 13, 30 ist nach Burkitt zu lesen „Alsdann stand Jhuda auf und nahm das Brot und ging hinaus. Und die Zeit aber war Nacht“.

„ 13, 32 statt „in ihm ihn . . .“ lies „ihn in sich verherrlicht“.

„ 14, 1 „ „Und den Jüngern sagte . . .“ ist nach berichtigter Lesart zu setzen „Und alsdann sagte“.

„ 14, 20 zu „in diesen Tagen“ vgl. P. 376.

„ 14, 24 nach Frau Lewis' Lesung „Und was dasjenige Wort, welches man hört, betrifft, so war dies Wort nicht meines, sondern dessen, der mich gesandt hat“.

„ 15, 3 statt „Ihr seid . . .“ lies „Und ihr seid . . .“.

„ 15, 24 ist die Lücke durch „meine Werke“ zu ergänzen.

Joh 16, 8 statt „wegen ihrer Ger.“ lies „wegen seiner Ger.“.
„ 16, 9. 10. 11 statt „daß“ lies jedesmal „weil“.
„ 16, 10 ist „demgemäß“ zu streichen.
„ 16, 13 statt „in die ganze Wahrheit“ besser „in der ganzen Wahrheit“.
„ 16, 14. 15 ist nach verbessertem Text zu lesen „und euch verkündigen wird. Was mein Vater hat, ist mein“.
„ 17, 17 statt „Heilige sie in der Wahrheit“ lies „in deiner Wahrheit“.
„ 17, 21 ist nach Frau Lewis statt „auch die ge ... werden mögen“ zu lesen „auch diese in mir beharren“.
„ 18, 10 statt „das Schwert“ lies „sein Schwert“.
„ 18, 11 „ „das Schwert“ lies „dein Schwert“.
„ 18, 25 ist nach „Leute“ zu ergänzen „die sich wärmten“.
„ 18, 26 statt „es hub einer an“ besser „es antwortete einer“.
„ 19, 41. 42 ist nach letzter Ausgabe zu berichtigen: „Und in dem Garten eine neue Grabstätte, in der niemand begraben worden war. Und eilig legten sie ihn sofort in die neue Grabstätte, welche nahe dabei war, weil der Sabbath anbrach. Und in der Nacht, da der Sonntag begann ...“. — Die Randnote ist zu tilgen.
„ 20, 22 statt „den heiligen Geist“ lies „heiligen Geist“.
„ 20, 31 ist die Randnote in der Übersetzung zu tilgen.

Joh. P. 409, Z. 5 v. u. statt ܐܚܘܒܘܢ lies ܐܚܘܕܘܢ.
„ P. 426, Z. 6 v. u. statt ܢܦܠܕ̈ܐ lies ܢܦܠܪܐ.

DIE VIER KANONISCHEN

EVANGELIEN

NACH IHREM

ÄLTESTEN BEKANNTEN TEXTE.

ÜBERSETZUNG UND ERLÄUTERUNG

DER SYRISCHEN IM SINAIKLOSTER GEFUNDENEN

PALIMPSESTHANDSCHRIFT

VON

ADALBERT MERX

REGISTER

BEARBEITET

VON

JULIUS RUSKA

Inhalt.

A. Sprachliche Register.

B. Register zur Textgeschichte und Textkritik.

C. Sonstige Register.

A. Sprachliche Register.

I. Syrisches Register.

II. Hebräisch-aramäisches Register.

III. Arabisches Register.

IV. Armenisches Register.

V. Griechisches Register.

N = Nachwort zur Übersetzung.

Anhang: „Wanderwörter“.

VI. Lateinisches Register.

B. Register zur Textgeschichte und Textkritik.

I. Allgemeines.

II. Urteile über den Text des Syrsin.

A. Syrsin bewahrt älteste, ursprüngliche, echte, sachlich beste, logisch richtige, einfachste, klarste, angemessenste, feinste Textform:

Matthäus

Markus.

B. Syrsin nicht ursprünglich, unecht, falsch, überarbeitet, retouchiert usw.:

Matthäus

Markus

Lukas

Johannes

III. Urteile über Änderungen des Urtextes und deren Motive, insbesondere in den griechischen Texten.

A. Philologische, stilistische, rhetorische, grammatische, schulmeisterliche Redaktion, mechanische Ausgleichung, Konformierung mit Originalstellen; Konflation, Homoioteleuton bestritten, zugegeben.

B. Erweiterungen, Ausmalungen, Amplifikationen des Urtextes, Glossen, Interpolationen, Scholien, sachlich erklärende, exegetische Erläuterungen, gelehrte, pseudogelehrte Überarbeitung usw.:

C. Dogmatische, theologische, christologische, theoretische, tendenziöse, antijüdische Redaktion.

D. Kirchliche, kirchenrechtliche, juridische, praktische, disziplinäre Redaktion.

E. Asketische, pseudoasketische, ethische, moralisierende, homiletische Redaktion.

IV. Tatian (arabisch) und Peschitta.

Über das Verhältnis von Tatians Diatessaron zur Peschitta s. bes. II, Vorbem. Im folgenden sind die Stellen, an denen Übereinstimmung mit Pesch. ausdrücklich konstatiert wird, mit *, die von Pesch. abweichenden mit - bezeichnet.

Matthäus	
* 4, 6	S. 52[2].
* 5, 4. 5	„ 64[2].
* 5, 6	„ 65[1].
* 5, 11	„ 69[1].
* 5, 12	„ 70[1].
* 5, 28	„ 92[1].
5, 32	„ 96. 97.
16, 18	„ 169.
*11, 23	„ 198.
17, 20	„ 260.
*18, 8	„ 263.
18, 12	„ 265.
19, 1	„ 273.
19, 7	„ 274.
*19, 8. 9	„ 276.
*22, 37	„ 314.
-23, 4	„ 316.
23, 14	„ 323.
*24, 24	„ 346.
-26, 28	„ 385.
*26, 28	„ 385[2].
*27, 9	„ 397.
*27, 14	„ 400.
*27, 52	„ 429.
-27, 65. 66	„ 437.
-28, 6	„ 438.

Markus	
3, 28	S. 44[2].
8, 32	„ 84.
*13, 14	„ 143[1].

Lukas	
* 1, 15	S. 179.
1, 31-35	„ 179.
* 2, 5	„ 189.
* 2, 22	„ 191.
- 2, 22. 24	„ 191.
* 2, 33	„ 192.
* 2, 10	„ 197.
* 2, 14	„ 200.
* 2, 30	„ 207.
* 6, 35	„ 223[2].
	„ 228[1].
* 7, 23	„ 234.
	„ 236.
9, 55	„ 270.
*15, 17	„ 322.
15, 22	„ 322.
*15, 23. 30	„ 324.
*16, 16	„ 331.
17, 20	„ 345.
18, 41	„ 363.
21, 6	„ 400.
21, 34	„ 410.
*22, 4	„ 413.
*22, 38	„ 456.
22, 43. 44	„ 457.
22, 44	„ 459.
22, 60	„ 471[1].
-22, 60	„ 472.
-22, 68	„ 475[1].
22, 71	„ 479[1].
23, 1	„ 480.
*23, 38	„ 496.
*23, 39	„ 497.
23, 45	„ 504.
-24, 7	„ 518.
*24, 12	S. 522[1].
24, 21	„ 526.
24, 21-24	„ 528.
24, 31	„ 530.
*24, 32	„ 531.
24, 34	„ 534.
24, 39	„ 536.
*24, 40	„ 537.
24, 41	„ 539.
24, 42. 43	„ 540.

Johannes	
* 1, 41. 42	S. 49.
* 1, 43	„ 49.
* 3, 15	„ 61.
- 3, 16	„ 61.
* 5, 7	„ 104.
6, 22-25	„ 119[1].
* 6, 32	„ 125[1].
* 6, 36	„ 126.
- 6, 45	„ 129.
* 6, 46	„ 129.
* 6, 46	„ 130[2].
* 6, 51	„ 133.
	„ 134.
- 6, 55	„ 135.
* 6, 60	„ 137.
* 6, 66	„ 142.
- 7, 4. 5	„ 159.
* 8, 25	„ 194.
8, 29	„ 195.
* 8, 34	„ 206.
8, 37	„ 209.
* 8, 38	„ 210.
* 8, 39	„ 213.
- 8, 40	„ 213.
*11, 42	S. 290.
*12, 28	„ 323.
*12, 35	„ 330.
12, 46	„ 335.
*12, 48	„ 335.
- 12, 48	„ 336.
*14, 8	„ 369.
*14, 16	„ 373.
15, 1. 2	„ 386[1].
*15, 13	„ 391.
- 15, 16	„ 392.
- 15, 19	„ 394.
*16, 6	„ 401.
*16, 8	„ 403.
16, 12	„ 403.
*16, 13	„ 403.
	„ 404[1].
*16, 19	„ 407.
*16, 21	„ 408.
*16, 26	„ 410.
*16, 31	„ 414[1].
17, 5	„ 416.
17, 7	„ 417.
*18, 1	„ 426.
18, 5	„ 427.
18, 12	„ 431.
- 18, 16	„ 433[1].
- 18, 28	„ 436.
- 18, 31	„ 437.
*19, 41	„ 438.
- 20, 8	„ 442.
- 20, 23	„ 452.
20, 25[a]	„ 453.
*21, 3. 4	„ 457.
21, 9	„ 459.
- 21, 16. 17	„ 467.

V. Textzeugen.

Syrische, griechische, lateinische Väter etc.

C. Sonstige Register.

I. Sach- und Namenregister.

II. Verzeichnis der Zitate aus Talmud, Midraschen und sonstiger jüdischer Literatur.

